Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire

Religions in the Graeco-Roman World

Series Editors

David Frankfurter
Johannes Hahn
Frits Naerebout

VOLUME 177

The titles published in this series are listed at brill.com/rgrw

Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire

Edited by

Laurent Bricault
Corinne Bonnet

BRILL

LEIDEN • BOSTON
2013

Cover illustration: Bronze hand used in the worship of Sabazius, probably attached to poles for processional use. Length: 15.24 centimetres. This hand is a genuine Roman bronze of the first century AD, but was repatinated by the great collector Richard Payne Knight in the early nineteenth century to give it the black appearance he and other early collectors were convinced it had originally possessed.

Reproduced with kind permission. Registration number: 1824,0441.1, © Trustees of the British Museum.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Panthée: religious transformations in the Graeco-Roman Empire / edited by Laurent Bricault and Corinne Bonnet.
pages cm. — (Religions in the Graeco-Roman world, ISSN 0927-7633 ; VOLUME 177)
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-90-04-25687-3 (hardback : alk. paper)—ISBN 978-90-04-25690-3 (e-book) 1. Rome—Religion. 2. Greece—Religion. I. Bricault, Laurent, editor of compilation.

BL803.P36 2013
292.07—dc23

2013025725

This publication has been typeset in the multilingual "Brill" typeface. With over 5,100 characters covering Latin, IPA, Greek, and Cyrillic, this typeface is especially suitable for use in the humanities. For more information, please see www.brill.com/brill-typeface.

ISSN 0927-7633
ISBN 978-90-04-25687-3 (hardback)
ISBN 978-90-04-25690-3 (e-book)

Copyright 2013 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Global Oriental, Hotei Publishing, IDC Publishers and Martinus Nijhoff Publishers.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper.

CONTENTS

List of Illustrations vii
Préface xi

Introduction 1
Corinne Bonnet et Laurent Bricault

PART I

FROM LOCAL TO GLOBAL

L'évolution des formes rituelles : hymnes et *mystèria* 17
Nicole Belayche

La philosophisation du religieux 41
Polymnia Athanassiadi et Constantinos Macris

Cosmology, Astrology, and Magic: Discourse, Schemes, Power, and Literacy 85
Richard Gordon

Identifying the Divine in the Roman Near East 113
Ted Kaizer

PART II

EMOTIONS, MYSTERY CULTS, AND SOTERIOLOGY

Les mystères 131
Philippe Borgeaud

Après *Lux perpetua* de Franz Cumont : quelle eschatologie dans les « cultes orientaux » à mystères ? 145
Giulia Sfameni Gasparro

Staging and Feeling the Presence of God: Emotion and Theatricality in Religious Celebrations in the Roman East 169
Angelos Chaniotis

Images de dieux en dialogue 191
Françoise Dunand

PART III

NEW IDENTITIES, AND INTEGRATION PROCESSES

Orientalising Roman Gods 235
Miguel John Versluys

Individuals and Networks 261
Jörg Rüpke

Power and Its Redefinitions: The Vicissitudes of Attis 279
John North

Les sages sémitisés. Nouvel *ethos* et mutation religieuse dans l'Empire romain 293
Guy G. Stroumsa

Qu'est-ce qu'une « mutation religieuse » ? 309
Vinciane Pirenne-Delforge et John Scheid

Bibliography 315
Index of Authors 373
Index of Epigraphic Sources 378
Index of Papyrological Sources 380
General Index 381

LIST OF ILLUSTRATIONS

Corinne Bonnet & Laurent Bricault

Fig. 1. Dépliant publicitaire des éditions Brill pour la sortie du livre d'A. García y Bellido, *Les Religions Orientales dans l'Espagne Romain* (sic), en 1967. 5

Fig. 2. Catalogue des publications des éditions Brill (1969), p. 42–43. 6

Richard Gordon

Fig. 1. Mithras as a baby, holding the sphaera and turning a semi-ecliptic containing six zodiacal signs, Aries → Virgo, representing Spring and Summer. Found re-used in the late-3rd c. CE mithraeum in the Altbachtal, Trier. Rheinisches Landesmuseum, Trier, inv. ST 9981. 93

Fig. 2. Seasons sarcophagus, 230-60 CE, Campo Santo, Pisa. The deceased and his wife within a clipeus formed of the zodiacal circle, Aries and Taurus above their heads. 97

Fig. 3. The Great and Little Bear with Draco (i.e. the circumpolar stars) within the zodiacal circle. Stucco vault-decoration above the cult-niche of the Mithraeum, Corso Carlo Pisicane 19, S. Maria, Ponza. Probably 3rd c. CE. 98

Fig. 4. Rev. of denarius, 30–27 BCE: Octavian, heroically nude, holding a spear (l.h.) and an *aplustre* (r.h.). His r. foot rests on the sphaera, marked with the ecliptic and the celestial equator. The type recalls images of Poseidon/Neptunus with his foot on a rock. Legend: CAESAR DIVI F. RIC I^2 no. 256. 99

Fig. 5. Rev. of aureus of Antoninus Pius, 152–3 CE: the emperor standing l., togate, holding the sphaera in his extended r. hand, and a papyrus-roll in his left. Legend: COS IIII. BMCRE Pius no. 796 = RIC Pius no. 226. From a private collection. 101

Françoise Dunand

Fig. 1. Temple d'Amon de Deir el-Hagar (Dakhla). Graffiti du mur d'enceinte : les dieux du temple. IIe s. p.C. 199
Fig. 2. Temple de Douch (Kharga). Bas relief du mur du fond du temple : Osiris et Isis. IIe s. p.C. 199
Fig. 3. Trésor de Douch. Détail de la couronne de Sarapis. IIe s. p.C. 200
Fig. 4. Peintures d'une tombe de Kom esch Schugafa (Alexandrie) : l'après mort, vision égyptienne et vision grecque. IIe s. p.C. 200
Fig. 5. Tombe de Pétosiris, Mouzawwaga (Dakhla) : le jugement du mort. IIe s. p.C. 203
Fig. 6. Tombe de Pétosiris, Mouzawwaga (Dakhla) : Pétosiris recevant les offrandes funéraires. 203
Fig. 7. Linceul peint : le mort présenté à Osiris par Anubis (Musée de Berlin). IIe s. p.C. 204
Fig. 8. Linceul peint : le mort en prière, sous la protection d'Isis et de Nephthys (Musée de Brooklyn). Saqqara. Époque ptolémaïque. 204
Fig. 9. Bas-relief du temple de Séthy Ier : le Nil présentant les produits du sol. Abydos. XIXe dynastie, vers 1280. 205
Fig. 10. Statue colossale en granit rose d'Assouan : le Nil tenant une table d'offrandes. Heracleion. IVe ou IIIe s. a.C. 205
Fig. 11. Statue de marbre : le Nil portant une corne d'abondance (Musée d'Alexandrie). Sidi Bishr. Époque romaine. 206
Fig. 12. Camée en sardonyx dit « Tazza Farnese » : le Nil, Horus-Triptolème, Isis-Déméter, les Saisons (Musée de Naples). Alexandrie. Ier s. a.C. 206
Fig. 13. Médaillon en tapisserie : le Nil avec corne d'abondance (Moscou, Musée Pouchkine). IIIe–IVe s. p.C. 208
Fig. 14. Figurine en terre cuite moulée : Harpocrate au pot (Musée du Louvre). Époque romaine. 208
Fig. 15. Figurine en terre cuite moulée : Harpocrate cavalier (Musée du Louvre). Époque romaine. 209
Fig. 16. Figurine en terre cuite moulée : Harpocrates jumeaux (Musée du Louvre). Époque romaine. 210
Fig. 17. Statuette en « faïence » égyptienne : Isis allaitant Harpocrate. Époque ptolémaïque. 211

Fig. 18. Décor peint d'une maison d'habitation : Isis allaitant Harpocrate. Karanis (Fayoum). III^e s. p.C. 211
Fig. 19. Graffito incisé sur un mur du temple de Kalabcha : Isis sous forme d'un cobra à tête humaine couronnée. II^e s. p.C. 212
Fig. 20. Figurine en terre cuite moulée : Isis-Thermouthis (Musée du Louvre). Antinoé. II^e–III^e s. p.C. 213
Fig. 21. Figurine en terre cuite moulée : Isis-Hathor (Musée du Louvre). Époque romaine. 213
Fig. 22. Stèle en calcaire : Isis-Hathor *anadyoménè*, sur des crocodiles, dans un temple (Musée de Turin). Époque ptolémaïque. 214
Fig. 23. Figurine en terre cuite moulée : Isis-Hathor *anasyrménè* (Musée du Caire). Terre cuite. Époque romaine. 214
Fig. 24. Bas-relief du temple de Dendara : Isis. I^er–II^e s. p.C. 216
Fig. 25. Bas-relief du temple de Philae : Isis et Harpocrate. I^er s. p.C. 216
Fig. 26. Bas-relief du temple de Kalabcha : Isis. II^e s. p.C. 217
Fig. 27. Bas-relief du temple de Kom Ombo : Isis. II^e s. p.C. 217
Fig. 28. Statue en marbre du temple de Ras el Soda : Isis (Alexandrie, Musée de la Bibliothèque). II^e s. p.C. 218
Fig. 29. Figurine en terre cuite moulée : Isis (Musée du Louvre). Époque ptolémaïque. 218
Fig. 30. Bois sculpté : Harpocrate (Musée de Vienne). Époque ptolémaïque. 221
Fig. 31. Linceul peint : Harpocrate sur le lotus. Saqqara. Début II^e s. p.C. 221
Fig. 32. Figurine en terre cuite moulée : Harpocrate sur le lotus (Musée du Louvre). Époque romaine. 222
Fig. 33. Décor peint d'une maison d'habitation : Sphinx à couronne radiée. Karanis (Fayoum). III^e s. p.C. 224
Fig. 34. Stèle en calcaire : Sphinx à couronne radiée (Bruxelles, Musées Royaux d'Art et d'Histoire). Fayoum (?). II^e s. p.C. 224
Fig. 35. Tunique à décor peint : le *benou* radié (Musée du Caire). Saqqara. II^e s. p.C. 225
Fig. 36. Mosaïque : le phénix radié. Daphné. V^e s. p.C. 225
Fig. 37. Harpocrate ou Dionysos (Musée du Caire). Fayoum (?). II^e–III^e s. p.C. 227

Fig. 38. Panneau de bois peint : Socnebtynis et Min (Musée d'Alexandrie). Tebtynis. III^e s. p.C. 228
Fig. 39. Bas-relief du temple de Kom Ombo : Sobek sous la forme d'un homme à tête de crocodile. II^e s. a.C. 228
Fig. 40. Bas-relief du temple de Kom Ombo : Sobek sous la forme d'un crocodile. II^e s. a.C. 229
Fig. 41. Plaque en terre cuite moulée : Souchos (Musée du Caire). Époque romaine. 230

PRÉFACE

Les pages qui suivent sont nées d'envies multiples. Celle de se poser un moment et de prendre le temps de réfléchir sur le demi-siècle qui vient de s'écouler. Celle de réfléchir à plusieurs dans un monde où communications et échanges ne sont pas toujours synonymes. Celle de célébrer le cinquantenaire de la collection verte dont le lecteur tient en ce moment un volume entre les mains. Celle d'accueillir à Toulouse, entre Armagnac et foie gras, le temps d'une magnifique rencontre, les 31 mai et 1er juin 2011, une quinzaine de savants désireux de céder aux mêmes envies.

Depuis cette date, les échanges multi-latéraux n'ont cessé pour donner corps à ce volume.

C'est pourquoi nos plus vifs remerciements vont à tous les collègues et amis qui ont bien voulu participer à cette belle aventure scientifique et humaine. Nicole Belayche a joué un rôle déterminant dans l'orientation qu'a prise cette rencontre et nous lui en savons vivement gré. Au personnel administratif de l'Université de Toulouse II – Le Mirail, en particulier à Amandine Declercq (PLH-ERASME) et à Philippe Miroux (TRACES), va toute notre gratitude. L'Institut Universitaire de France a contribué financièrement à cette initiative, tout comme nos Laboratoires, notre Faculté, le Conseil Scientifique de l'Université de Toulouse II – Le Mirail, le Conseil Régional de Midi-Pyrénées et la Maison des Sciences de l'Homme de Toulouse. Nous remercions enfin les éditeurs de la série *RGRW*, ainsi que les éditions Brill, pour avoir fait de ce volume un « livre vert », que nous dédions à la mémoire de Maarten Vermaseren et de Jean Leclant.

Corinne Bonnet et Laurent Bricault

INTRODUCTION

Corinne Bonnet et Laurent Bricault

Dans le vaste corpus épistolaire laissé par Franz Cumont (1868–1947) et conservé à l'Academia Belgica de Rome, l'ultime trace d'échange scientifique date du 13 juillet 1947. Franz Cumont est alors gravement malade. Il a renoncé à se rendre à Rome le 7 mai pour l'inauguration de sa bibliothèque léguée à cette Académie, créée en 1939, dont il fut le premier Président du Conseil d'Administration, et il continue de souffrir des suites d'une pneumonie contractée à Paris en février. Le père Festugière lui rend visite tous les jours à son domicile de l'avenue Kléber ; les échanges écrits avec les collègues ralentissent, tandis que se poursuit la correction des épreuves de *Lux Perpetua*, qui sortira à titre posthume en 1949. Début août, Cumont quitte Paris pour Bruxelles, afin de poursuivre sa convalescence chez une belle-sœur, au domicile de laquelle il s'éteint bientôt dans la nuit du 19 au 20 août. Le 13 juillet de cette même année, c'est un tout jeune Maarten Vermaseren (1918–1985), alors âgé de 29 ans, qui s'adresse au maître des études sur Mithra et, plus généralement, sur les « religions orientales ». Un premier contact avait été établi un an plus tôt, le 16 avril 1946, alors que Vermaseren commençait à travailler sur Mithra, justement. Le « cher Monsieur » du premier contact s'est tout de suite transformé en « mon cher Maître » dès le deuxième message. Il est significatif d'une filiation idéale qui nous intéresse ici directement. Leurs échanges concernent précisément les nouvelles découvertes relatives au culte de Mithra et s'inscrivent, de manière surprenante il faut l'avouer, dans la droite ligne des lettres, nombreuses et variées, qui accompagnent les premiers pas de Cumont aux prises avec son corpus, à la fin du XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle. L'impression de déjà vu, pour qui embrasse l'ensemble de la correspondance de Cumont, fait émerger la cohérence de son parcours, traversé et même charpenté par des lignes de force dont l'écho a marqué des générations de chercheurs. On mesure, à lire Vermaseren, à quel point Mithra a été le ferment et le principal fil rouge de la carrière et de la vie de Cumont, deux dimensions si profondément interpénétrées. Vermaseren promet une visite à Cumont, à Paris, en septembre, qui ne put avoir lieu. Symboliquement, ces missives matérialisent le passage de témoin entre Cumont et Vermaseren qui publiera, en 1951, *De Mithrasdienst in*

Rome[1], et qui fondera, en 1961, 14 ans après la disparition du savant belge, la collection intitulée « Études préliminaires aux religions orientales dans le monde romain » (ÉPRO), dont nous célébrons cette année le cinquantenaire et qui sert en quelque sorte d'horizon historiographique à notre réflexion collective.

Repartons de 1947 : année de la disparition de Cumont, mais aussi année durant laquelle le jeune Maarten Vermaseren rédige un mémoire intitulé *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, dans le cadre d'un concours organisé par le Département des Beaux-Arts et de la Littérature de l'Académie néerlandaise[2]. Une décennie plus tard, après la parution de son *De Mithrasdienst in Rome*, que l'on peut considérer comme une introduction au corpus à venir, et suite à plusieurs campagnes de fouilles en Italie, notamment celles du mithréum situé sous l'église de Santa Prisca à Rome (en 1952 et 1953), il publie en deux volumes, chez Martinus Nijhoff, à La Haye, le répertoire des documents archéologiques et épigraphiques mithriaques destiné à actualiser, sinon à remplacer les *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra* que Cumont avait fait paraître entre 1896 et 1899[3]. Le premier volume paraît en 1956, le second en 1960[4]. Les documents nouveaux éclairant le culte de Mithra, apparus depuis le début du XX^e^ siècle, c'est-à-dire après les *TMMM*, sont extrêmement nombreux.

Mais que dire de ceux qui se rapportent à Cybèle et Attis, à Isis et aux divinités de son cercle en général ? L'*Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors d'Égypte* donnée par Georges Lafaye en 1884 est bien loin[5]. C'est donc durant la décennie qui suit la mort de Cumont que se formalise chez Vermaseren le projet de créer une collection permettant la publication de répertoires portant à la connaissance du monde savant, de manière commode, une documentation formidable mais tellement dispersée concernant ce que, depuis Cumont, on appelait les « religions orientales ». Tel est le sens de la lettre qu'il écrit en français à Jean Leclant (1920–2011), alors professeur à Strasbourg, à la charnière entre 1958 et 1959, depuis Nimègue ; elle porte la date du 1^er^ janvier 1959. Vermaseren s'y réjouit que « vous (i.e. Leclant) aussi, voyez la nécessité de réunir les études

[1] Vermaseren 1951.
[2] Vermaseren 1956, vii.
[3] Cumont 1896–1899.
[4] Vermaseren 1956–1960.
[5] Lafaye 1884.

préliminaires afin d'avoir à notre disposition une documentation tant complète que possible des monuments sur les religions orientales[6]. » Le concept d'« études préliminaires » a donc déjà germé, qui désigne en fait des *corpora* documentaires. Vermaseren ne précise pas les produits dérivés, mais on peut imaginer qu'il songeait à des synthèses historiques sectorielles ou générales renouvelant, élargissant et approfondissant celle de Cumont.

Dans l'esprit de Jean Leclant, d'emblée favorable au projet et intéressé en premier lieu par la documentation liée à l'Égypte, l'éclat du livre de Cumont sur les religions orientales[7] restait tel « que ce champ d'études sembla ne plus devoir susciter d'efforts, alors pourtant que la synthèse précédait ici l'analyse véritable : l'on se contenta d'indiquer brièvement certains des objets égyptiens ou égyptisants qui reparaissaient à la lumière à travers le monde méditerranéen[8]. » C'est d'ailleurs ce que lui-même avait entrepris de faire depuis 1950 en publiant dans la revue *Orientalia*, chaque année, de courtes notices sur les objets égyptiens ou égyptisants trouvés au cours de fouilles hors d'Égypte — le titre a varié par la suite, jusqu'à ce que ces chroniques cessent au tournant du XXI^e^ siècle[9].

Le projet, très ambitieux, de Vermaseren de réunir dans une même série toute cette documentation ne pouvait que séduire Leclant, comme il séduisit rapidement bien d'autres. Les modalités constitutives de ces *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans le Monde Romain*, un titre à dire vrai aussi humble qu'audacieux, sont clairement définies par Vermaseren dans le même courrier : « Les volumes de la série ne comporteront [pas] plus d'environ 125 pages avec huit pages de photographies dans le format de *Numen*. » La réalité, si l'on peut dire, dépassa largement la fiction ! Une autre lettre adressée à Leclant depuis Amsterdam, en date du 16 décembre 1961, au moment où paraît le premier volume de la série, *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn* de Vilmos Wessetzky[10], précise la philosophie de l'entreprise : « Donner une chronique des monuments avec une description sommaire en reproduisant en photographies ceux qui sont les plus importants et les moins connus et puis dans un ou plusieurs chapitres traiter le caractère spécial et les aspects particuliers

---

6 Lettre à J. Leclant du 1^er^ janvier 1959 (archives L. Bricault).

7 Cumont 1929^4^, 69–94 et 230–248 pour la documentation liée à l'Égypte.

8 Leclant 2000, xxi.

9 Chroniques que l'on peut désormais retrouver sur le Net à l'adresse suivante, sur un site coordonné par N. Grimal, professeur au Collège de France : http://www.egyptologues.net/orientalia/intro.

10 Wessetzky 1961.

quant à l'iconographie, etc. »[11]. Les premiers volumes de la série, prévue initialement pour en accueillir 40, correspondront parfaitement à ce schéma — un peu trop parfois quand on pense au volume quelque peu lapidaire de Maria Floriani Squarciapino, *I culti orientali ad Ostia*, le troisième de la série[12].

Durant les années 1960–1962, Vermaseren se démène en tous sens pour trouver de par l'Europe des auteurs susceptibles de remplir le cahier des charges et de couvrir ainsi, géographiquement, l'ensemble du pourtour méditerranéen, tout en restant attaché à la marque de fabrique cumontienne, à savoir les « religions/cultes orientales/aux ». Les affichettes promotionnelles réalisées par les éditions Brill à cette époque, elles aussi rédigées en français, témoignent de cet enthousiasme et de la volonté de mener assez rapidement à bien le projet de ces études préliminaires. À lire ces annonces, on constate la difficulté qu'éprouva Vermaseren à tenir ses auteurs, de plus en plus prolixes, de sorte que le projet initial tendait à se diluer et à perdre en lisibilité. Il était inévitable, en outre, de sortir du sillon cumontien dans la mesure où la notion de « religions orientales » montrait ses limites au fur et à mesure de l'enrichissement et de la diversification de la documentation et des approches. C'est pourquoi, dès la fin des années 1960, l'objet de la collection se modifie progressivement, indépendamment de son titre générique qui devient un véritable label, un acronyme reconnu mais sans réelle prégnance scientifique. Pour de multiples raisons, nombre de savants sollicités ne fournirent jamais les manuscrits promis : 28 sur 35 sur la base de l'affichette de 1967 accompagnant la parution des *Religions orientales dans l'Espagne romaine* d'A. García y Bellido (fig. 1)[13], et encore 44 sur les 50 annoncés dans le Catalogue des publications des éditions Brill de 1969 (fig. 2)[14]. Délaissant en grande partie les enquêtes strictement géographiques, qui ne furent plus que sporadiques dans les années soixante-dix, Vermaseren orienta sa série vers la constitution de bases documentaires (littéraires, épigraphiques et iconographiques) concernant des divinités plus ou moins « orientales ». En 1969 parut le premier volume du corpus de

[11] Lettre à J. Leclant du 16 décembre 1961 (archives L. Bricault).

[12] Floriani Squarciapino 1962.

[13] Sept seulement ont paru dans les années qui suivirent, le dernier en 1982. Il s'agit de Campbell 1968, Duthoy 1969, Grimm 1969, Tudor 1969–1976, Hornbostel 1973, Schwertheim 1974 et Vermaseren 1982a.

[14] Six paraitront entre 1971 et 1982 : Lane 1971–1976, Turcan 1972, Hornbostel 1973, Sfameni Gasparro 1973, Schwertheim 1974 et Vermaseren 1982a.

E. J. BRILL — ÉDITEUR — LEIDEN / PAYS BAS

Sont prévus (ordre de parution indéterminé):

BALTY, J. CH. Les monuments des cultes orientaux dans les Musées Royaux de Cinquantenaire.
BERCIU, I. et A. POPA. Les cultes orientaux à Alba Iulia (Apulum).
CAMPBELL, L. A. Mithraic iconography and ideology. (± 500 p.).
CAPUTO, G. I culti orientali nella VII Regio Augustea, Etruria.
DAICOVICIU, C., e.a. Les cultes orientaux dans la Dacie Inférieure.
DAICOVICIU, C., e.a. Les cultes orientaux dans la Dacie Supérieure.
DUTHOY, R. Taurobolium.
FELLMANN, R. und P. F. TSCHUDIN. Die orientalischen Religionen in der römischen Schweiz.
GABRIČEVIĆ, BR. Corpus monum. rel. or. in Dalmatia repertorum.
GAVELA, BR. Les religions orientales dans la Macédoine (partie yougoslave).
GRIMM, G. Die ägyptische Religion in Germanien.
GUNDEL, H. G. Sternglaube und Mysterien.
HARRIS, J. R. Osiris, Apis and Sarapis.
HORNBOSTEL, W., Die Ikonographie des Sarapis.
KATER-SIBBES, G. J. F. Corpus cultus Sarapidis.
LECLANT, J. Les monuments de la religion égyptienne récemment découverts hors d'Égypte.
LECLANT, J., e.a. La religion égyptienne dans la Gaule romaine.
LEGLAY, M. Les cultes orientaux dans l'Afrique proconsulaire.
LEGLAY, M. Les cultes orientaux dans la Numidie et les Maurétanies.
LEGLAY, M. Le sanctuaire métroaque de Vienne (Isère).
MANSUELLI, G. A. I culti orientali nella VIII Regio Augustea, Emilia.
MOLLARD-BESQUES, S. Le syncrétisme dans les terres cuites de l'époque hellénistique.
PETRU, P. Die orientalischen Religionen im Pannonien (Abt. Jugoslavien).
PIPPIDI, D. M., et G. BORDENACHE. Les religions orientales en Scythie Mineure.
RENARD, M. Les religions orientales dans la Belgique romaine.
ROMANELLI, P. I culti orientali sul Palatino.
SCHWEDITSCH, E. Die Umwandlung ägyptischer Glaubensvorstellungen auf dem Weg an die Donau.
SCHWERTHEIM, E. Die kleinasiatisch-syrischen Kulte in Germanien.
SCRINARI, V. I culti orientali nella X Regio Augustea, Venetia a Histria.
STAZIO, A. I culti orientali a Pompeii ed Ercolano.
TUDOR, D. Corpus Monumentorum Equitum Danubianorum (CMED). ± 3 fasc. Ensemble ± 400 pp., 200 illustr.
VELKOV, V. Die orientalischen Religionen in Bulgarien.
VERMASEREN, M. J. Le culte de Sérapis à Rome.
VERMASEREN, M. J. The mithreum at Marino.
VERMASEREN, M. J. Les religions orientales dans les Pays Bas romains.

Fig. 1. Dépliant publicitaire des éditions Brill pour la sortie du livre d'A. García y Bellido, *Les Religions Orientales dans l'Espagne Romain* (sic), en 1967.

ÉTUDES PRÉLIMINAIRES *(continued)*

13. TUDOR, D. (ed.). Corpus monumentorum religionis equitum Danuvinorum (CMRED). Part 1. The monuments. 1969. (xviii, 118 p. and index, 168 ill. on 91 pl., sketchmap) *in the press*

14. DU MESNIL DU BUISSON, Le Comte R. Études sur les dieux phéniciens entrés dans l'Empire romain. 1969. (Environ 100 p., 14 fig.) *en préparation*

En préparation (ordre de parution indéterminé):

ARISTIDES. Hymnus in Sarapidem. Text and commentary by G. Hesselink and G. Mussies.
BALTY, J. CH. Les monuments des cultes orientaux dans les Musées Royaux de Cinquantenaire.
BERCIU, I. et A. POPA. Les cultes orientaux à Alba Iulia (Apulum).
CAPUTO, G. I culti orientali nella VII Regio Augustea, Etruria.
COLINI, A. M. Il culto delle divinità dolichene in Roma.
DAICOVICIU, C. e.a. Les cultes orientaux dans la Dacie Inférieure.
DAICOVICIU, C. e.a. Les cultes orientaux dans la Dacie Supérieure.
DERKSEN, J. J. V. M. The oriental cults on Roman lamps.
DRIJVERS, H. J. W. The religion of Edessa.
FELLETTI-MAJ, B. M. Il culto della Triade Eliopolitana in Italia.
FELLMANN, R. und P. F. TSCHUDIN. Die orientalischen Religionen in der römischen Schweiz.
GABRIČEVIĆ, BR. Corpus monumentorum religionum orientalium in Dalmatia repertorum.
GAVELA, BR. Les religions orientales dans la Macédoine (partie yougoslave).
GORDON, R. The social status of members of the oriental cults in the Roman Empire (Mithras, Cybele, Jupiter Dolichenus).
GRIMM, G. Corpus cultus Jovis Ammonis.
GUNDEL, H. G. Sternglaube und Mysterien.
HARRIS, J. R. Osiris, Apis and Serapis.
HORNBOSTEL, W. Die Ikonographie des Sarapis.
JANSSEN, A. J. The Religious Situation in the Roman Empire during the Reign of Antoninus Pius.
KATER-SIBBES, G. J. F. Corpus cultus Sarapidis.
LANE, E. N. The cult of the god Men. A collection of the evidence and some new appraisals.
LECLANT, J. Les monuments de la religion égyptienne récemment découverts hors d'Égypte.
LECLANT, J., e.a. La religion égyptienne dans la Gaule romaine.
LEGLAY, M. Les cultes orientaux dans l'Afrique proconsulaire.
LEGLAY, M. Les cultes orientaux dans la Numidie et les Maurétanies.
LEGLAY, M. Le sanctuaire métroaque de Vienne (Isère).
LO PORTO, F. G. I culti orientali in Puglia (Regio Augustea II) in età greca e romana.
MANSUELLI, G. A. I culti orientali nella VIII Regio Augustea, Emilia.
MOLLARD-BESQUES, S. Le syncrétisme dans les terres cuites de l'époque hellénistique.

MUSLABAŞ, I. The monuments of the oriental cults in the Archaeological Museum of Istanbul.
PERC, B. Beiträge zur Verbreitung der ägyptischen Kulte auf dem Balkan und in den Donauländern.
PETRU, P. Die orientalischen Religionen im Pannonien (Abt. Jugosalvien).
PIPPIDI, D. M. et G. BORDENACHE. Les religions orientales en Scythie Mineure.
PLUTARCH. De Iside et Osiride. Text and commentary by L. G. Leeuwenburg.
RENARD, M. Les religions orientales dans la Belgique romaine.
ROMANELLI, P. I culti orientali sul Palatino.
SCHWEDITSCH, E. Die Umwandlung ägyptischer Glaubensvorstellungen auf dem Weg an die Donau.
SCHWERTHEIM, E. Die Denkmäler orientalisch-syrischer Kulte zur Römerzeit in Deutschland.
SCRINARI, V. I culti orientali nella X Regio Augustea, Venetia e Histria.
SFAMENI-GASPARRO, G. I culti orientali in Sicilia.
STAZIO, A. I culti orientali a Pompei ed Ercolano.
TURCAN, R. Les religions de l'Asie dans la Vallée du Rhône.
VELKOV, V. Die orientalischen Religionen in Bulgarien.
VERMASEREN, M. J. The cult of Serapis at Rome.
VERMASEREN, M. J. Hermes in the Cybele-cult.
VERMASEREN, M. J. The mithreum at Marino.
VERMASEREN, M. J. The oriental religions in the Roman Netherlands.
VETTERS, H. Orientalische Kulte in Ephesos.
WALDMANN, H. Die Kultinschriften des Königs Antiochos.
WINKLER, G. Die kleinasiatisch-syrischen Kulte zur Romerzeit in Noricum.

GARCÍA Y BELLIDO, A. Les religions orientales dans l'Espagne romaine. 1967. (xiv, 166 p., frontisp., 19 fig., 20 pl.) (ÉPRO, 5) Gld. 45.—

GRIMM, G. Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland. 1969. (XIV, 241 S., und Register, etwa 40 Fig., 78 Taf.) (ÉPRO, 12) *im Druck*

Von der Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts an lassen sich im römischen Deutschland Spuren ägyptischer Gottheiten in unterschiedlicher Intensität nachweisen. Neben Isis und Serapis sind die Götter Harpokrates, Apis und Anubis als „θεοὶ σύνναοι" belegt. Köln und Augsburg, die Hauptstädte der Provinzen Niedergermanien und Rätien, können als Kultzentren mit Mysteriengemeinden angesprochen werden, in denen sich mit grosser Wahrscheinlichkeit auch Tempelanlagen befunden haben.

HARRIS, E. and J. R. The Oriental cults in Roman Britian. 1965. (xii, 120 p., frontisp., 6 fig., 20 plates, 1 fold. plan) (ÉPRO, 6) Gld. 25.—

Fig. 2. Catalogue des publications des éditions Brill (1969), p. 42–43.

D. Tudor sur le cavalier danubien (1969–1976 — 2 vol.)[15], bientôt suivi par ceux d'Eugene Lane sur Mên (1971–1976 — 4 vol.)[16], de Paul Louis van Berg sur la Déesse syrienne (1972 — 2 vol.)[17], de Vermaseren lui-même sur Cybèle et Attis (1977–1987 — 7 vol. sur les 9 prévus initialement)[18], de Z. Gočeva, M. Oppermann *et alii* sur le Cavalier thrace (1979–1984 — 6 vol.)[19], de Vermaseren et Lane sur Sabazios (1983–1989 — 3 vol.)[20], de Monika Hörig et Elmar Schwertheim, enfin, sur Dolichenus (1987 — 1 vol.)[21]. Cet immense chantier permit à Vermaseren d'écrire, en 1983, que « les principaux *corpora* des cultes les plus importants de l'Empire romain sont pour l'essentiel achevés[22]. » La référence aux « religions orientales » semble être passée au second plan, même si elle n'est pas complètement caduque, et il est désormais question des cultes de l'Empire romain. Les années 70 et 80 ont du reste vu monter en puissance les critiques à l'égard de Cumont, en particulier de son approche du culte mithriaque. Vermaseren s'en est donc insensiblement et naturellement émancipé, sans pour autant redéfinir les objectifs de sa collection et sans en modifier le titre, véritable « fossile » d'une époque révolue.

Vermaseren avait néanmoins peut-être crié victoire un peu trop tôt. Malgré sa formidable énergie et sa magnifique volonté, le compte n'y était pas totalement. Jamais il ne put faire paraître le troisième volume du *CIMRM*[23]. Et que dire du *Corpus Cultus Serapidis Isidisque* (*CCSI*) demeuré dans les limbes, à l'exclusion des deux volumes de Tran tam Tinh sur *Isis lactans* et *Sérapis debout*[24], et du catalogue, vraiment très préliminaire, de G.J.F. Kater-Sibbes sur Sarapis[25] ? Une *Sylloge* épigraphique isiaque avait bien paru sous la plume de Ladislav Vidman en 1969, mais en dehors de la série des *ÉPRO*, à Berlin, chez de Gruyter[26]. Ceci étant, il est indéniable que le très ambitieux programme qui fut celui de la collection à ses débuts

---

15 *Corpus Monumentorum Religionis Equitum Danuvinorum* = Tudor 1969–1976.
16 *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis* = Lane 1971–1976.
17 *Corpus Cultus Deae Syriae* = van Berg 1972.
18 *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* = Vermaseren 1977–1989.
19 *Corpus Cultus Equitis Thracii* = Gočeva, Oppermann et al. 1979–1984.
20 *Corpus Cultus Iovis Sabazii* = Vermaseren 1983 et Lane 1983–1989.
21 *Corpus Cultus Iovis Dolicheni* = Hörig & Schwertheim 1987.
22 Préface à Vermaseren 1983, ix : "With the publication of this *CCIS* and the following *CCID* (by Dr. Elmar Schwertheim) the main corpora of the principal cults in the Roman Empire have now been completed for the greater part".
23 Cf., dans ce volume, la n. 27 de l'étude de R. Gordon.
24 Tran tam Tinh & Labrecque 1973 et Tran tam Tinh 1983.
25 Kater-Sibbes 1973.
26 Vidman 1969.

permet de mesurer un demi-siècle plus tard le travail qu'il restait alors à accomplir pour asseoir fermement les bases d'études futures. La distance met aussi en évidence le caractère quelque peu artificiel d'une distinction entre corpus et étude, entre heuristique et herméneutique, entre « préliminaire » et « postliminaire », si l'on peut dire.

Parallèlement à la constitution de ces répertoires, la perspective s'élargit en effet, dès la fin des années 1960, alors même que l'heuristique est loin d'être achevée (ce qu'elle n'est d'ailleurs toujours pas : le *CIMRM* mériterait d'être entièrement revu et complété ; les études isiaques souffrent toujours de nombreux trous noirs, notamment iconographiques ; des régions entières du bassin méditerranéen restent à l'écart des investigations). Dans les *ÉPRO*, des enquêtes plus thématiques se font jour, qui questionnent, problématisent et remettent en cause notre perception, notre compréhension, notre réception des catégories cumontiennes, et, au-delà, le titre de la série ancré dans la vision d'un paysage religieux hellénistique et impérial excessivement figée dans une sorte de dichotomie entre ce qui est « romain », voire « gréco-romain » et ce qui est « oriental »[27]. La masse documentaire livrée par la collection, au sein d'ouvrages certes disparates, inégaux et parfois redondants, est telle qu'explosent nécessairement les tiroirs à étiquettes trop étroits censés rendre compte de nos représentations du monde religieux antique. Les *ÉPRO* finissent non seulement par disqualifier les « religions orientales », devenues insaisissables à force d'être diluées, mais aussi et surtout par rendre caduques et renouveler en profondeur nombre d'idées, d'analyses et de conceptions issues de l'érudition des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, portant sur l'ensemble des religions du monde gréco-romain. L'écho lointain, mais identifiable de telles conceptions pouvait encore être perçu, par exemple, dans la synthèse, critiquée car critiquable, de Kurt Latte, ambitieusement intitulée *Römische Religionsgeschichte* et publiée en 1960[28]. En somme, en suivant les *ÉPRO* au fil de l'eau, on mesure empiriquement et reconnaissons-le, partiellement, les *mutations* historiographiques qui ont affecté l'étude des religions du monde méditerranéen antique dans le dernier tiers du XX^e^ siècle. De la même façon que *Les religions orientales dans le paganisme romain* de Cumont, parues en 1906, avaient été un laboratoire pour penser la diversité croissante du paysage religieux de l'Empire romain, les *ÉPRO* ont constitué un espace pour refonder différemment

[27] Voir sur cette question, dans ce volume, l'étude de M.J. Versluys.
[28] Latte 1960.

cette même problématique en relativisant progressivement la pertinence du concept de « religions orientales ». En participant à la remise en cause des conceptions classiques sur le déclin des religions traditionnelles[29], sur le caractère exclusivement politique du culte impérial ou encore sur le caractère « oriental » des cultes à mystères, en poussant les historiens à s'extraire peu à peu d'une herméneutique christianisante souvent inadaptée, en les obligeant à mobiliser des types de documents que leurs prédécesseurs ignoraient trop souvent (les monnaies, les bijoux, la petite statuaire ou encore les luminaires), une entreprise comme celle des *ÉPRO* a singulièrement bouleversé notre champ épistémologique. Maarten Vermaseren est cependant décédé avant d'avoir pu lui-même prendre acte de cette réorientation *in fieri* et d'avoir synthétisé les avancées « théoriques » empiriquement acquises.

L'évolution du projet initial vers une prise en compte de l'ensemble du monde religieux gréco-romain, jusqu'en ses marches, devait pourtant se traduire par une évolution terminologique qui intervint finalement en 1992. Après la disparition prématurée du fondateur de la collection, ses épigones ont modifié l'intitulé, et la langue de référence, tout en préservant, en un discret hommage, la continuité de la numérotation. Aux *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain* succédèrent en effet, 7 ans après la mort de Vermaseren et 45 ans après celle de Cumont, les *Religions in the Graeco-Roman World*, conçues comme un *forum for studies in the social and cultural function of religions in the Greek and the Roman world, dealing with pagan religions both in their own right and in their interaction with and influence on Christianity and Judaism during a lengthy period of fundamental change. [A collection in which] special attention is given to the religious history of regions and cities which illustrate the practical workings of these processes*. L'horizon cumontien, avec sa bipartition devenue caduque, avait disparu pour faire place à une appréhension plus fluide d'un monde « gréco-romain » en mutation et en interaction avec le judaïsme et le christianisme. Significativement, dans le même temps, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, de Robert Turcan, œuvre-fille des *Religions orientales* de Cumont, initialement parue à Paris en 1989[30], devenait en 1992, alors que l'avenir de la série se discutait à Leyde, dans la version anglaise, *The Cults of the Roman Empire*, sans aucune allusion désormais à un quelconque Orient. Une page semblait

[29] Cf. Rives 2010.
[30] Turcan 1989.

donc tournée, qu'il ne s'agit pas ici de disqualifier, mais de considérer très sereinement comme une page importante et féconde, « inventée » par Cumont, relayée par Vermaseren, repensée, comme il se doit, par d'autres après eux, à nouveaux frais.

Au cœur de toutes ces approches, comme de bien d'autres, on reconnaît l'effort de l'historien pour ressaisir les choses du passé en leur dynamisme. La problématique qui traverse, telle une lame de fond, l'œuvre de Cumont est en effet celle de la *transformation* du paganisme, sur fond d'*émergence* du christianisme. Voilà la *mutation* majeure — Cumont parle même de *révolution* — qu'il s'agit de cerner ; tels sont les mots qu'il emploie, les catégories qu'il convoque pour appréhender les transformations qui affectent l'Empire. D'autres parlent plus volontiers de *déclin*, d'*anéantissement*, mais tous s'accordent à considérer qu'un tournant décisif est alors négocié, dont les tenants et les aboutissants sont complexes.

Que dit en substance Cumont ? Dès 1906, dans *Les religions orientales dans le paganisme romain*, il écrit à la page 6 de sa Préface : « La propagation des cultes orientaux est, avec le développement du néo-platonisme, le *fait capital de l'histoire morale de l'empire païen* »[31]. Désormais, estime-t-il, la question du salut est au cœur des systèmes religieux, avec le développement des mystères et de diverses formes de sotériologie plus ou moins tournées vers le sort de l'homme *post mortem*. Une telle dynamique évolutive met l'accent sur la corrélation entre religion et comportement éthique, proposée comme moteur des mutations historiques qui affectent le paysage religieux de l'Empire romain et qui conduisent, plus ou moins directement, à ce que Cumont appelait, dans une perspective imprégnée d'hégélianisme, le « triomphe du christianisme ». En mettant au premier plan le souci du salut de l'âme et la purification intérieure — devenus selon Cumont « la grande affaire humaine » — les cultes orientaux et les philosophes néo-platoniciens ont déplacé « l'axe de la moralité » et préparé l'avènement du christianisme.

Même si cette perspective n'est plus apparente ni explicite dans le projet des *ÉPRO*, qui favorise une approche pragmatique des dossiers documentaires — une approche dite « préliminaire » — celui-ci s'est quand même développé et a prospéré, pendant plus de trente ans, sur une catégorie cumontienne qui véhiculait une telle représentation des mutations

[31] Pour l'analyse qui sert de sous-bassement à cette affirmation forte, voir Bonnet & Van Haeperen 2006.

religieuses. Plus le spectre de la collection se dilatait et plus semblait se renforcer l'idée que les « religions orientales » avaient en effet été la grande affaire de l'Empire romain, le ferment décisif de toutes les transformations. Or, on n'oubliera pas de rappeler que Cumont, sans l'inventer véritablement, avait fait de ce concept une utilisation en grande partie expérimentale. Il avait, en 1906, dans un livre dont le succès dépassa sans aucun doute ses espérances et même ses ambitions, tenté de proposer un « tableau » dynamique du paysage religieux de l'Empire romain, animé, traversé, à la fois renforcé et fragilisé par les flux migratoires de cultes étrangers. Le livre de Cumont est en somme ce que Max Weber appelait un *Weltbild*, une « image du monde » que l'on construit au moyen de concepts, pour en tester la validité, mais qui est destiné à se dissoudre pour faire place à d'autres reconstructions, avec d'autres concepts, dans la longue marche de la science. L'imposant « corpus vert » a, dans un premier temps, figé un concept qui n'était pas destiné à l'être puis il a, dans un second temps, par son ampleur excessive, fini par le faire exploser. Il a fallu un récent travail historiographique sur les catégories cumontiennes pour en restituer tout à la fois la richesse, la complexité, les aspects paradoxaux et la fécondité[32].

Aujourd'hui, 50 ans après la création des *ÉPRO*, un siècle après la parution du livre de Cumont, la multiplication exponentielle des publications conduit à une extrême fragmentation de la réflexion sur les mutations religieuses au sein de l'Empire romain. L'objectif du présent volume, et de la rencontre qui en a été la première étape, est de proposer, sous forme d'une mosaïque, à la fois cohérente et colorée, un tableau des diverses facettes des mutations qui ont affecté l'Empire romain. Nous nous sommes efforcés de sélectionner une série d'entrées, à la fois thématiques et méthodologiques, susceptibles de refléter l'état actuel des réflexions sur le sujet. Les unes sont innovantes, d'autres occupent les historiens depuis fort longtemps. Elles forment une sorte de « réseau de sens » qui innerve le tableau historique. Nous avons donc convié les meilleurs spécialistes de ces sujets à une rencontre toulousaine, avec un cahier de charges bien précis, que reflètent les textes publiés : proposer un état de la question durant le dernier demi-siècle (depuis la fondation des *ÉPRO*) sur le sujet abordé, afin de faire émerger les évolutions méthodologiques, conceptuelles et

[32] Bonnet & Bendlin 2006 ; Bonnet, Rüpke & Scarpi 2006 ; Bonnet, Ribichini & Steuernagel 2008 ; Bonnet, Pirenne-Delforge & Praet 2009.

heuristiques et, dans un second temps, le développer selon leurs propres vues en tenant compte des débats les plus actuels au sein de la communauté scientifique. La « troisième mi-temps », comme disent les amateurs de rugby, a été consacrée à d'amples discussions, dont Vinciane Pirenne-Delforge et John Scheid ont accepté de rendre compte, très librement, dans les conclusions du Colloque et de ce livre. En explorant de la sorte les diverses facettes du problème, nous avons eu l'ambition de comprendre comment celles-ci s'articulent entre elles : pratiques, croyances, émotions, prescriptions, règles de vie, horizon *post mortem*, rapport au pouvoir, régimes d'orthodoxie et d'adhésion, participation, énonciation, encadrement, etc. D'autres entrées thématiques auraient été possibles, et seraient assurément bienvenues et pertinentes ; d'autres sujets auraient mérité une plus grande considération, mais un choix a dû être effectué, un choix qui tente de concilier tout à la fois une certaine actualité de la recherche et les fondements mêmes sur lesquels elle s'appuie.

Chacun des collaborateurs de cette entreprise, par ses travaux, par ses réflexions, par ses interrogations, par ses échanges avec la communauté scientifique, en explorant des champs de recherche divers et corrélés, en valorisant des matériaux nouveaux ou sous-exploités a de fait contribué à renouveler le vaste sujet qui nous a réunis à Toulouse en mai-juin 2011. Réfléchir collectivement et interactivement aux manières de rendre compte des mutations qui, dans le domaine de la pratique cultuelle et des croyances religieuses, travaillent l'Empire romain : tel a été notre objectif, expressément inscrit dans la longue durée, sans néanmoins négliger de porter attention au temps court des accélérations, des tensions ou des changements conjoncturels.

Notre exploration ne nous conduira pas sur des terres vierges. Outre Cumont, nombreux sont ceux qui se sont interrogés sur notre objet d'étude, depuis bien longtemps déjà. Guillaume Budé s'y est essayé dès 1534 dans son *De transitu Hellenismi ad Christianismum* et, bien avant lui, les Pères de l'Église ont entrepris de rendre compte, sur le plan théologique, de mutations qu'ils construisent essentiellement comme des ruptures radicales (religion/superstition, dieu/démons, vérité/fiction, etc.). Ils intègrent néanmoins dans leurs lectures virulentes du paganisme diverses passerelles comme celle de la « préfiguration inconsciente » ou, à l'opposé, celle de l'« imitation diabolique ». Or, comme l'a bien montré récemment Alfons Fürst, dans les débats entre païens et chrétiens, la ligne de partage ne se situe pas forcément, ou pas prioritairement, sur le plan de l'unité ou de la multiplicité des dieux, donc de la séparation entre poly- et

monothéisme[33]. La frontière, loin de mettre en question la conception ou la représentation de Dieu ou des dieux — les intellectuels d'un côté comme de l'autre baignaient en effet dans un univers platonisant — s'inscrit plus nettement au cœur des pratiques cultuelles. Par-delà l'objectif d'orthopraxie rituelle, ce qui est surtout en jeu, comme le révèle l'analyse des échanges entre Origène et Celse, c'est le respect de l'ordre social et politique que doit garantir la pratique cultuelle, adossée aux valeurs cardinales que sont désormais la vérité et le salut. Firmicus Maternus ne termine-t-il pas son traité « Sur l'erreur des religions profanes » par ces quelques mots (§30) ?

> Mettez en Dieu votre confiance ; implorez la grâce du Sauveur ; offrez-lui un sacrifice spirituel pour votre salut et pour celui de tout l'Empire. Par ce moyen tout vous réussira selon vos souhaits. Vous jouirez de la santé, de la victoire, de la paix, de l'abondance, du triomphe, et vous gouvernerez heureusement vos États sous la protection toute puissante de la majesté divine.

Les *spirituales uictimas* de ce passage nous orientent vers la thématique de la fin du sacrifice, magistralement traitée par Guy Stroumsa[34]. Comme l'ont montré les travaux de Cumont lui-même ou de Festugière, et, plus près de nous ceux de Pierre Hadot ou, plus récemment encore, de Peter Van Nuffelen[35], la spiritualité n'est pas l'apanage du christianisme, pas plus que le ritualisme et la fonction fabulatrice ne sont la marque du polythéisme. Le faire et le croire, on en prendra à témoin John Scheid, s'articulent de part et d'autre inextricablement. Dès lors, par quels biais, au travers de quels questionnements peut-on « apprendre à penser les révolutions », selon les termes de Peter Brown? Davantage que les ruptures ou les révolutions, ce sont aujourd'hui les *middle grounds* qui stimulent l'attention des historiens, c'est-à-dire les situations de transaction, négociation, cohabitation, ou encore de compromis qui aident à penser les mutations religieuses, avec ce qu'elles impliquent d'approche empirique et de bricolage. Loin de toute reconstruction linéaire ou téléologique, comme en proposaient au début du XX^e^ siècle les tenants d'un certain évolutionnisme religieux assez répandu, il est indispensable de faire intervenir dans l'analyse une pluralité d'acteurs, d'espaces et de modes de

---

33 Fürst 2010.
34 Stroumsa 2005.
35 Hadot 2002[4] ; Van Nuffelen 2011.

communication orales, écrites, figurées, sans lisser les paradoxes qui relèvent de stratégies, au sein d'un monde marqué par une forte concurrence, pour être reconnu, honoré, favorisé.

Les changements que nous nous efforçons ici de décrire et de comprendre conduisent en effet aussi à interroger les rapports d'autorité. Autorité sacerdotale, autorité de l'écrit et de ses exégètes autorisés, autorité politique dans un monde où l'impact des hiérarchies semble s'accroître, de même que la compétition et la rivalité entre groupes ou communautés. Dans un tel contexte, on voit émerger d'étonnantes formules « théologiques » qui visent à conjuguer pluralité et unicité, religions « locatives » et religions « utopiques » pour reprendre la typologie de J.Z. Smith[36]. C'est précisément la complexité de ces processus qui rend partiellement inadéquates sinon imparfaites des propositions terminologiques comme « syncrétisme », « hénothéisme » ou, plus récemment, « monothéisme païen », « mégathéisme », etc. L'objectif de ce volume n'est certainement pas d'ajouter à cette longue liste de nouveaux concepts, mais plutôt d'observer et de tenter de déchiffrer ce vertigineux kaléidoscope, en adoptant une pluralité d'angles de vue. Car, comme l'affirmait Franz Cumont dans *Lux Perpetua*[37], « il est scabreux de vouloir définir en peu de mots l'infinie variété des dispositions individuelles ». Et il ajoutait, fidèle à sa conception spirituelle (on serait tenté de dire « christianisante ») de la religion : « et rien n'est plus soustrait à l'observation historique que ces convictions intimes que parfois on dérobe même à ses proches ».

[36] Smith 1971, 1978a–b et 1990.
[37] Cumont 1949 et 2009², 32.

PART ONE

FROM LOCAL TO GLOBAL

L'ÉVOLUTION DES FORMES RITUELLES : HYMNES ET *MYSTÈRIA*

Nicole Belayche

> Toute religion oppose une opacité à qui tente de l'étudier de l'extérieur
>
> Jean Rudhardt[1]

Lorsque Marteen J. Vermaseren crée les Études Préliminaires aux Religions Orientales en 1961, la figure tutélaire de F. Cumont plane sur les analyses du religieux à l'époque impériale, et de ses évolutions notamment. Il suffit d'évoquer le *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* (*CIMRM*) que le savant hollandais vient de publier à La Haye ; prototype des ÉPRO, son auteur l'a conçu comme « a revision of [the] standard work » « des genialen Meisters »[2], les *Textes et monuments mithriaques*[3] : « On the whole, this work has been written along the lines laid down by Franz Cumont, although some deviations were unavoidable »[4].

Les déplacements de paradigme

La conception cumontienne du religieux, qui était alors peu discutée, se situait à la croisée de deux axes. En ordonnée, le maître belge formé à l'*Altertumswissenschaft*[5] avait une approche 'théologique' des religions, comprises comme des systèmes cohérents de pensée se succédant vers un horizon finalisé par un monothéisme universaliste. Le modèle herméneutique était emprunté à la conception chrétienne, construite à partir d'un message révélé qui active en l'homme une foi et une spiritualité tendues vers des préoccupations éthiques et métaphysiques[6]. En abscisse, le champ anthropologique du religieux, informé par la vision romantique dominante depuis le XIX^e^ siècle, était conçu comme se déployant sur le terrain psychologique de l'émotion 'mystique' et de l'expérience

---

1 Rudhardt 2008, 35.
2 M.J. Vermaseren, cité dans Belayche 2013, XV.
3 Cumont 1896–1899.
4 Vermaseren 1956–1960, citation VII.
5 Cf. Bonnet 2005.
6 Cf. Bonnet 2007.

personnelle[7], ce qui n'était pas sans conduire l'auteur des *Mystères de Mithra* à des affirmations paradoxales, par exemple lorsqu'il imaginait « l'initié se [rendant] le soir à la grotte sacrée, cachée dans la solitude des forêts » . . . tout en établissant la localisation urbaine des *mithraea*[8]. Le primat reconnu au sentiment, au παθεῖν, poussait aussi Cumont à accorder une place centrale aux mystères comme marqueurs de l'évolution religieuse sous l'Empire et, (em)porté par l'orientalisme de la fin du XIX^e^ — début du XX^e^ siècle, il trouvait donc dans les « religions orientales » des systèmes qui « prenaient l'homme tout entier » en s'adressant tout à la fois aux cœurs, aux consciences et à la raison[9]. La reconstruction historique qui découlait de tels prémisses à l'enquête sur les évolutions religieuses à l'époque impériale relevait de l'édifice idéologique : dès lors que le sceau du religieux était 'théologique' et 'affectif' — plus que symbolique et relationnel comme les sciences sociales du religieux en gestation le proposaient depuis les premières années du XX^e^ siècle –, les religions traditionnelles ritualistes, sans théologie révélée et fondamentale et construites sur l'attention au « faire », ne pouvaient être que des religions 'froides', et la religion romaine d'une « pauvreté . . . honnête », mais « moribonde » sous l'Empire, malgré le vain sursaut de la restauration augustéenne[10]. Le rite avait pour seule valeur de traduire concrètement, ou d'illustrer, des données théologiques puisées à d'autres sources, discursives et dogmatiques. Aussi Cumont estimait-il que l'*Avesta* pouvait servir de clef pour comprendre les mystères de Mithra dans l'empire romain[11], bien que l'historien qu'il était dût avouer manquer de fondement pour cette mise en relation :

> nous n'avons aucunement le droit d'identifier les préceptes communiqués dans les mystères avec ceux que formule l'Avesta[12].

---

[7] Telle était aussi la conception du *Heilige* chez Rudolph Otto, cf. Raphael 1994. Même approche aussi chez Festugière 1954, 1 : « there is no true religion except that which is personal. True religion is, first of all, closeness to God. Every religious ceremony is but empty make-believe if the faithful who participate in it do not feel that thirst for the Absolute, that anxious desire to enter into personal contact with the mysterious Being who is hidden behind appearances ». De même, les conférences qu'Erwin R. Dodds donna en 1963 portaient sur la « religious experience », Dodds 1965.

[8] Cumont 1913[3], rééd. 2013, 151 (rééd. 118) et ch. II *passim*.

[9] Cumont 1929[4], rééd. 2006, 40 (rééd. 66).

[10] Cumont 1929[4], rééd. 2006, 31–34 (rééd. 55–58). Cf. Bendlin 2006 pour le climat épistémologique contemporain en Allemagne.

[11] Cumont 1913[3], rééd. 2013, IX (rééd. 6) : « Nous n'avons guère que ce commentaire pour interpréter la masse considérable de monuments figurés [. . .] ».

[12] Cumont 1913[3], rééd. 2013, 141 (rééd. 110).

Le primat donné au discours théologique poussait aussi Cumont à aborder les reliefs mithriaques, dont la tauroctonie, comme l'exposé en images d'un mythe que les fidèles auraient traduit ou réactivé dans les antres lors des rituels, donc à donner au mythe la fonction d'un texte révélé, comme le soulignait indirectement son ami Alfred Loisy en 1911 :

> Je [c'est Loisy qui écrit] me demande pourquoi vous partez ordinairement de la scène principale [la tauroctonie] comme d'un mythe et pas comme d'un rite. Le mythe procède d'un rite, et je croirais volontiers que le mythe procède d'un sacrifice annuel pour la végétation, peu à peu transformé et interprété[13].

Au moment où les ÉPRO (devenues « Religions of the Graeco-Roman World » en 1990) fêtent leur cinquantenaire, le seul fait d'ouvrir une rencontre sur les évolutions religieuses dans l'empire romain en s'interrogeant sur l'évolution des formes rituelles donne une première mesure du chemin herméneutique et idéologique parcouru. Plusieurs pierres ont pavé ce chemin, et d'abord les 113 volumes de la 'collection verte' eux-mêmes, de façon moins surprenante qu'on ne l'attendrait. Le projet de publier des répertoires de documents par cultes (ou divinités) dits orientaux comme étape préliminaire à l'analyse de ces « faits religieux » (dirions-nous aujourd'hui) perpétuait, certes, la meilleure tradition érudite. Mais, désormais, l'analyse des corpus pouvait se combiner avec l'utilisation de nouveaux outils interprétatifs, principalement issus de la sociologie religieuse et de l'anthropologie historique, et permettant de rouvrir les dossiers à nouveaux frais[14]. Parallèlement, au cours du même demi-siècle, l'étude des religions polythéistes des mondes grec et romain a été profondément renouvelée[15] : elle a rendu aux systèmes ritualistes une pleine valeur religieuse en analysant le lien dynamique entre le faire et le croire, comme l'a récemment théorisé J. Scheid pour la religion publique romaine[16].

Sur ce point, mais sans avoir de ligne éditoriale dogmatique, le répertoire des titres indique que la collection verte a privilégié l'approche cultuelle, transmise dans les documents écrits et figurés, tout en faisant une certaine place aux récits mythiques, voire à l''histoire des religions'

---

[13] Lettre d'Alfred Loisy du 21 juin 1911, citée par Praet 2010, 104–105.

[14] Cumont n'avait pas utilisé également l'ensemble de son magistral corpus (les *TMMM*), privilégiant les documents iconographiques où il pensait découvrir la « théologie » mithriaque, cf. Belayche 2013, LIII–LV.

[15] Cf. l'imposante revue historiographique de Rives 2010. Pour les religions du monde romain, Bendlin 2001.

[16] Scheid 2005b ; déjà Linder & Scheid 1993.

telle que l'écrivaient des Anciens comme Hérodote ou Diodore de Sicile[17]. Attachée à fournir des répertoires documentaires par cultes, divinités, voire lieux de culte[18], la collection n'a guère publié de monographies consacrées à des formes rituelles à deux exceptions notables : l'ouvrage de R. Duthoy sur le *taurobolium* pour sa dixième livraison et l'arétalogie isiaque de Maronée[19]. Braquer ici les feux sur les formes rituelles et leurs évolutions à l'époque impériale est donc une manière d'enregistrer les déplacements de paradigme.

Corrélation des hymnes et des μυστήρια *à l'époque impériale*

Les deux formes que j'ai retenues, hymnes (c'est-à-dire des textes d'éloge chantés ou à périodes rythmées) et μυστήρια, étaient déjà corrélées à l'époque impériale[20]. Le grammairien Pollux rapprochait les hymnodes des hiérophantes[21], en ayant sans doute en tête les hymnagogues des mystères d'Éleusis[22]. À Éphèse, une inscription en l'honneur d'Hadrien σύνθρονος de Dionysos fait connaître un mystagogue qui est le père de l'hymnode[23]. Ou bien encore à Pergame, une inscription bien connue règle le calendrier rituel, les offrandes et la parure (le κόσμος) des honneurs divins offerts à Trajan et à la déesse Rome, les hymnodes et leurs fils devant se couronner pour les « mystères » dans leur local de réunion (τοῖς μυστηρίοις στεφάνωσιν / ἐν τῷ ὑμνωδείῳ)[24].

Récemment, les deux formes rituelles ont beaucoup retenu l'attention des savants : les hymnes par suite des travaux sur la rhétorique et la

---

[17] Lloyd 1975–1988 et Burton 1972. Pour la naissance d'une histoire des religions dès l'Antiquité, Borgeaud 2004.

[18] Cf. la série de quatre *mithraea* italiens publiés par Marteen J. Vermaseren lui-même dès la 16e livraison (de 1971 à 1982).

[19] Duthoy 1969 et Grandjean, 1975. Depuis, dans les RGRW, les instructions pour le monde souterrain des tablettes orphiques (Bernabé & Jiménez San Cristobal 2008) et l'étude de deux termes des mystères, *teletè* et *orgia* (Schuddeboom 2009).

[20] Pour ne pas remonter à la période grecque, cf. Ar., *Ra.* 335–336 : ἁγνήν, ἱερὰν / ὁσίοις μύσταις χορείαν.

[21] Poll. I, 35 ; voir *infra* n. 128.

[22] *SEG* XXX, 93 (en 20–19 avant J.-C.).

[23] *IEph*. 275 (= Jaccottet 2003, II, n° 136, 232–233) : ἐκ τῶν ἰδίων Θεοδότου τοῦ (Θεοδότου) Προκλ[ί]ωνος μυσταγωγοῦ μετὰ τῶν τέκν[ων] Πρόκλου ὑμνῳδοῦ καὶ Ἀθηνοδώρου.

[24] *IPergamon* II, 374 B 13–20 (comm. 263–264) : παρέξει δὲ ὁ εὔκοσμος τῇ τοῦ Σεβαστοῦ / ἐνμήνῳ γενεσίῳ καὶ ταῖς λοιπαῖς γενε/σίοις τῶν Αὐτοκρατόρων στεφάνους τοῖς / ὑμνῳδοῖς, καὶ τοῖς μυστηρίοις στεφάνωσιν / ἐν τῷ ὑμνωδείῳ καὶ στεφάνους ὑμνῳδοῖς / καὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῶν πάσης ἡμέρας [. . .]. Cf. aussi un « hymnode du dieu Auguste », ibid. 523, 10.

pragmatique rituelle[25], et les μυστήρια depuis que l'ouvrage de Walter Burkert sur *Les cultes à mystères dans l'Antiquité* a mis un peu d'ordre dans l'emploi de la catégorie[26]. Les observateurs des pratiques religieuses à l'époque impériale ont souvent mis la multiplication des attestations d'hymnes et de μυστήρια au compte de modifications cérémonielles trahissant une relation différente, plus 'fervente', aux divinités et une modification de l'état d'esprit religieux du temps[27], désormais tendu vers une conception exaltée (voire transcendante) de quelques grandes divinités, confinant même à un 'monothéisme' universaliste. Doit-on suivre cette voie, ou bien reconnaître une manifestation, sur le terrain du religieux, de mutations sociales contemporaines ? Pour des raisons documentaires, ces mutations nous sont mieux connues dans les sociétés civiques de la partie hellénophone de l'empire, où elles s'accompagnent d'une complexification et spécialisation des agents rituels, combinées à une hiérarchisation au sein même des élites[28] qui avait commencé de se constituer à l'époque hellénistique[29].

« Tout ce qui était écrit à l'adresse d'êtres éminents (εἰς τοὺς ὑπερόντας) » (Proclus)[30]

À l'époque impériale, l'éloge / l'ἐγκώμιον de destinataires humains et divins (qui constitue le morceau de bravoure de l'hymne) envahit la vie publique et sa pratique épigraphique. Ce qui peut apparaître dans les cérémonies religieuses comme une banalisation des pratiques hymniques,

---

[25] Cf. Lehmann 2007a et pour Ælius Aristide, Goeken 2012. Dans le domaine religieux grec, de nombreux travaux sur les *choroi* à la suite de Calame 1977, et la collection d'hymnes grecs de Furley & Bremer 2001 ; cf. Bowie 2006. Pour le rôle des performances hymniques et musicales dans les rituels grecs d'époque classique, cf. *ThesCRA* II, 2004, 369–382 (4.c. Music, GR.) et Kowalzig 2007.

[26] Burkert 1987. Voir depuis Cosmopoulos 2003 et Bowden 2010 pour une approche cognitiviste.

[27] Cf. les articles séminaux de Veyne 1986 et 1989.

[28] Pour la fin de la période hellénistique, la transformation de l'éphébie athénienne devenue « une institution au service des élites athéniennes » et « un milieu extrêmement fermé », Perrin-Saminadayar 2007, 63–101 ; pour la période romaine, les conclusions de Frija 2012 sur la différence de statut social entre les prêtres municipaux du culte impérial et les prêtres provinciaux.

[29] Cf. Hamon 2007 ; van der Vliet 2011. Quass 1993 ne voyait pas d'évolution dans les élites dirigeantes à l'époque romaine (cf. 303–346 pour les fonctions et liturgies à l'époque romaine, sans les prêtrises), mais voir les observations de Savalli-Lestrade 2003.

[30] Je ne prendrai pas en compte les hymnes orphiques parce qu'ils relèvent d'une source d'autorité réputée divine.

en même temps que celle du qualificatif πολυύμνητος[31], n'est pas une illusion créée par l'inflation des textes gravés[32], même si l'on ne peut exclure un effet de loupe lié au caractère ostentatoire de démonstrations mieux à même d'être conservées[33]. Dans le sillage de témoignages notamment isiaques dont les premiers exemplaires en grec datent de la période hellénistique[34], la performance hymnique, avec sa dimension glorificatrice, est régulièrement mise en relation avec deux phénomènes : une évolution de la représentation théologique des dieux dans le sens d'une universalisation ou d'un hénothéisme, et de nouvelles attentes des fidèles envers eux — expérimenter les puissances dans une relation directe et personnelle, l'expérience déclenchant des élans de glorification lancés dans des performances enflammées –[35]. Pour ce que nous en percevons, la mise en contexte social et politique des hymnes, chantés pour la plupart lors d'imposantes panégyries, indique que ces attestations, épigraphiques comme littéraires, renseignent moins sur une ferveur intérieure ou une approche personnalisée du divin (qui ont pu évidemment exister si l'on se réfère à la construction littéraire du Lucius d'Apulée[36]) que sur la 'société civique du spectacle' d'époque impériale[37].

Dans le chapitre « Seeing the gods » de ses *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the second century AD to the Conversion of*

---

[31] Il en vient à désigner ce qui est célèbre et connu, par ex. une citation de la tradition littéraire, cf. Aristid., *Or*. III, 135 (Keil). Pour l'importance de la « *choral imagery* » et des hymnes dans le milieu de la Seconde Sophistique, cf. Bowie 2006.

[32] Un certain nombre d'hymnes d'époque classique ont été gravés à l'époque romaine (jusqu'à la fin du III^e^ siècle), quand les cités affirment leur « grécité », par ex. les hymnes d'Épidaure, cf. Wagman 1995, en part. 39 (« l'iscrizione di Epidauro sembra infatti riflettere un programma di organizzazione, o piuttosto riorganizzazione, di materiali poetici accumulatisi nel tempo ed appartenenti a periodi e contesti cultuali diversi »). Voir aussi un péan de Sophocle à Asclépios connu par une inscription du III^e^ siècle de notre ère, Furley & Bremer 2001, n° 7.3. Cf. Alonge 2011.

[33] Le fait que les anthroponymes Hymnis, Hymnos, Hymniôn, soient pour l'essentiel d'époque impériale peut tenir à la répartition quantitative des inscriptions.

[34] Ils s'inscrivent dans la tradition des hymnes composés par les prêtres des temples égyptiens.

[35] Cf., d'une façon qui antidate en réalité des pratiques spirituelles des philosophes tardifs, Chaniotis 2003a, 187 : « Groups which pursued a higher level of spirituality, in particular, practiced hymnody as a form of 'spiritual sacrifice', a tendency which culminates in Late Antiquity. With this in mind, as well as the religious overtones of Sosandros' decree, we may presuppose a deeper religious motivation […]".

[36] Cf. aussi chez Ælius Aristide, Goeken 2012, p. 253 : « une piété personnelle mise en scène, voire théâtralisée, qui diffère sensiblement de la dévotion illustrée dans les *Discours sacrés* ».

[37] Cf. Alonge 2011, 217 : "The event, rather than the song, seems to have been the object of memorialization".

Constantine, Robin Lane Fox s'arrête fort peu sur les performances hymniques, avec ou sans ces envolées acclamatoires qui entraient dans le champ de l'ὕμνος pour un Ælius Aristide[38]. Les deux pages et demi que le savant anglais leur consacre, sur la base des hymnes de Callimaque, ne se préoccupent que des « *tone and sincerity* » du sentiment de la présence du dieu[39]. Or la multiplication des adresses aux divinités sous forme d'hommages hymniques ou équivalents — je pense aux εὐλογίαι des stèles dites de confession que nous lirons bientôt[40] — ne peut pas se résumer à cette dimension psychologique et émotionnelle. Comme toutes les compositions lyriques souvent chorales offertes aux dieux, les hymnes viennent de la tradition classique, tant cultuelle que littéraire si l'on convoque les *Hymnes homériques*[41]. Loin d'être réservés aux entités divines, ils désignent de façon générale « tout ce qui était écrit à l'adresse d'êtres éminents (εἰς τοὺς ὑπερόντας) »[42]. Depuis Pindare au moins, l'honneur en revenait aux champions ou héros[43], avant de passer aux souverains, hellénistiques puis romains[44] : chanter leurs vertus était une autre manière de leur dresser un ἄγαλμα, à entendre Euripide[45]. Sous Antonin, une inscription des technites dionysiaques d'Éphèse décline l'ampleur que pouvait prendre une fonction hymnique (sans que le terme soit employé) à travers la

---

[38] À Smyrne, Aristid., *Or.* XLVIII, 21 (trad. Festugière) : « et il y eut une grande clameur (βοὴ πολλὴ) de tous ceux qui étaient venus avec moi ou par la suite, et qui criaient cette célèbre phrase (*τὸ πολυύμνητον δὴ τοῦτο*), 'Grand est Asclépios' (μέγας ὁ Ἀσκληπιός).

[39] Lane Fox 1988, 114–116.

[40] L'appartenance au même champ sémantique que l'hymne remonte à la poésie du V^e^ siècle avant notre ère, cf. Eur., *Her.* 355–356, chanté par le choeur : ὑμνῆσαι στεφάνωμα μόχθων δι' εὐλογίας θέλω (je veux chanter la louange [d'Héraclès] à titre de couronne pour ses travaux).

[41] Dans l'ensemble du lexique fondé sur ὕμνος, ὑμνέω correspond à l'emploi archaïque et classique, alors qu'ὑμνῳδέω est rare avant le I^er^ siècle avant notre ère, excepté dans les *Lois* de Platon, cf. *infra* n. 48, et dans quelques œuvres poétiques et lyriques (Aeschyl., *Ag.* 991 ; Eur., fr. 192, 1 ; Diog. Sinop. [IV^e^ siècle avant notre ère], fr. 1, 5 ; *Lyrica Adespota* fr. 10, 5) ; cf. *TLG* VIII (1865), *s.v.*, 94–99. Le catalogue de Furley & Bremer 2001 ne consigne que peu d'hymnes d'époque romaine, cf. 7.5–7.7.

[42] Phot., *Bibl.* 239 Proclos [320a] et [319b] : « À propos de la poésie lyrique (Περὶ δὲ μελικῆς ποιήσεως), il (Proclos) dit qu'elle est multiple et qu'elle comporte différentes subdivisions (πολυμερεστάτη τε καὶ διαφόρους ἔχει τομάς). En effet, les compositions lyriques ont pour objet les dieux, d'autres (les hommes, d'autres les dieux et) les hommes (θεοῖς, ἃ δὲ ἀνθρώποις, ἃ δὲ θεοῖς καὶ ἀνθρώποις), les autres enfin chantent les conjonctures éventuelles (τὰς προσπιπτούσας περιστάσεις). » Sur les distinctions faites par les Anciens, Furley 1995, 31–32, et *Id.* 2007 pour les différents types d'hymnes.

[43] Cf. l'éloge des vainqueurs aux jeux olympiques (par ex. Pind., *Ol.* VI pour Hagesias de Syracuse) et une liste de péans composés pour des mortels (Athen., *Deipnosoph.* 15, 696E–697A).

[44] Pour les hymnodes des cultes impériaux en Asie, Friesen 2001, 104–113.

[45] Eur., *Her.* 357–358.

personne de P. Ælius Pompeianus, à la fois poète, compositeur et rhapsode du dieu Hadrien, et de surcroît θεολόγος des temples qui sont à Pergame ([ποιη]τοῦ πλειστονείκου, μελοποιοῦ καὶ ῥαψ[ῳδοῦ] / [θε]οῦ Ἁδριανοῦ, θεολόγου ναῶν τῶν ἐν Π[εργάμῳ])[46], un lien entre les deux fonctions que nous retrouverons. À l'époque impériale[47], les traités de rhétorique réservent l'appellation d'hymne, quelle qu'en soit la forme, à l'éloge des dieux, retrouvant ainsi la définition étroite que donnait Platon. Une fois énumérées les diverses formes chantées (thrènes, péans, dithyrambes, nomes), l'auteur des *Lois* écrivait que

> une espèce de chant (τι εἶδος ᾠδῆς) était constituée alors par des prières aux dieux (εὐχαὶ πρὸς θεούς) auxquelles on donnait le nom d'hymnes (ὄνομα δὲ ὕμνοι ἐπεκαλοῦντο)[48].

Dans le II^e^ siècle d'Ælius Aristide, les démonstrations hymniques entrent dans la panoplie des ἀγῶνες ou ἀγωνίσματα au moyen desquels s'exprimaient les images-de-soi des institutions ou des groupes, voire des individus. L'éloge de la divinité servait de faire-valoir aux communautés devant lesquelles il était chanté, au même titre que les acclamations à en juger par le célèbre épisode dit de l'émeute des orfèvres à Éphèse[49]. Dans les années 140 sans doute, Ælius Aristide ouvre son hymne *En l'honneur de Sarapis* (*ΕΙΣ ΤΟΝ ΣΑΡΑΠΙΝ*)[50] par un long exposé formel dans lequel il

---

[46] *IEph.* 22, ll. 2–4 ; cf. aussi *IPergamon* II, 374 A, 3–4 (ὑμνῳδοὶ θεοῦ Σεβαστοῦ καὶ θεᾶς Ῥώμης) et Hdn. IV, 2, 5 (hymnes funèbres lors des funérailles des empereurs). Pour les éloges acclamatoires comme lors de la réception de Vespasien à l'hippodrome d'Alexandrie en 68 (*SB* XVI 12255, trad. Sherk 1988, n° 81, 123–124 ; cf. Harker 2008, 61–63 & 209), cf. Nollé 1998, Roueché 1984, 181–188, et Pont 2009.

[47] Cf. Pernot 1993, I, 76–114 (« Le triomphe de l'éloge à l'époque impériale »).

[48] Plat., *Lg.* 700b ; voir aussi 682a : « car les poètes sont de race divine (θεῖον γὰρ οὖν δὴ καὶ τὸ ποιητικὸν ἐνθεαστικὸν ὂν γένος), et quand ils chantent (ὑμνῳδοῦν), les Grâces et les Muses leur révèlent souvent la vérité ».

[49] Ac 19, 24–40. De façon générale Goeken 2012, 208–223.

[50] *Or.* XLV, éd. Keil (trad. allemande : Höfler 1935 ; trad. anglaise : Behr 1981 ; trad. fr. Goeken 2012, 560–581). Depuis Höfler 1935, 111, on considère que Smyrne est le lieu du prononcé, lors d'une fête de Zeus-Sarapis, par ex. récemment Goeken 2012, 550–554. On remarquera toutefois que la formule « Ô maître de la plus belle des cités à être sous ta garde (ὦ τὴν καλλίστην ὧν ἐφορᾷς κατέχων πόλιν) » (*Or.* XLV, 33, trad. Goeken), pourrait bien correspondre à Alexandrie où Aelius Aristide s'est rendu (c'était déjà l'hypothèse de Boulanger 1923, 123). Κατέχων est un terme employé dans l'épigraphie religieuse de l'Anatolie occidentale pour désigner la possession d'une divinité sur un lieu, ce qui est le statut de Sarapis à Alexandrie, mais pas à Smyrne, même le jour de sa fête. Sous Marc-Aurèle, Aristide est bien honoré d'une statue de bronze à Smyrne, mais offerte par « ceux qui habitent en Égypte près du Delta », Philostr., *VS* II, 9 (582) ; cf. *ISmyrna* 901 : ἡ πόλις ἡ τῶν Ἀλεξανδρέων καὶ Ἑρμούπολις ἡ μεγάλη καὶ ἡ βουλὴ ἡ Ἀντινοέων Νέων Ἑλλήνων καὶ οἱ ἐν τῶι

défend la composition hymnique en prose[51]. Il soutient que, à l'instar des autres pratiques sociales, les hymnes doivent obéir aux règles qui les régissent, rhétoriques en l'occurrence.

> Pour toutes les autres batailles (ἐπὶ μὲν τὰ ἄλλα πάντα ἀγωνίσματα) nous nous servons du discours [*éloges publics, récits civils et militaires, plaidoiries, histoires*] […] tandis qu'à l'égard des dieux qui justement nous l'ont donné, en aucun cas nous ne jugeons bon de nous servir de celui-ci. Pour les rites sacrés eux-mêmes et pour l'accomplissement des sacrifices (ὑπὲρ μὲν τῶν ἱερῶν αὐτῶν καὶ τῶν τελουμένων θυσιῶν), c'est avec un discours en prose que nous avons défini ce qu'il faut faire, en ayant rédigé des lois. Les hymnes, en revanche, nous n'estimons pas qu'il soit nécessaire de les chanter de cette façon ! (ὕμνους δὲ οὐχ ἡγούμεθα δεῖν κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον ποιεῖν)[52].

L'orateur-dévot[53] à la sensibilité souvent exacerbée offre ici un beau patron de la fonction des hymnes et de leur statut d'objet concurrentiel dans des sociétés compétitives[54]. Comme l'écrivait très justement L. Pernot, mais sans référence aux éloges des dieux, « avant d'être un genre oratoire, l'éloge et la célébration constituent donc, plus largement, un phénomène politique et social »[55]. Pour une divinité[56] comme pour une institution, une cité par exemple[57], le seul fait d'être déclarée πολυύμνος / πολυύμνητος était un sceau de gloire suffisant.

Δέλτα τῆς Αἰγύπτου καὶ οἱ τὸν Θηβαϊκὸν νόμον οἰκοῦντες Ἕλληνες ἐτίμησαν Πόπλιον Αἴλιον Ἀριστείδην Θεόδωρον ἐπὶ ἀνδραγαθίαι καὶ λόγοις.

[51] Les hymnes en prose (XXXVII–XLVII, Keil) sont dédiés à diverses divinités (*e.g.* Athéna, Dionysos, Sarapis et Zeus), ainsi qu'à un héros (Héraclès). Cf. Goeken 2005 & surtout désormais 2012 (avec texte et traduction des hymnes), 254–259.

[52] Aristid., *Or.* XLV (*En l'honneur de Sarapis*) 4 (trad. Goeken 2012, p. 565). Cf. Pernot 2007.

[53] Philostr., *VS* II, 9 (581), considère que le « journal » (αἱ δὲ ἐφημερίδες) de ses maux que sont les *Discours sacrés* lui était un excellent maître (ἀγαθαὶ διδάσκαλοι) pour l'art du bien-parler (τοῦ περὶ παντὸς εὖ διαλέγεσθαι).

[54] De façon générale, voir Pernot 2000 et 2002 ; Goeken 2005.

[55] Pernot 1993, II, 617–621 (ici 621).

[56] Cf. Aristid., *Her.* (XL, 1, trad. Behr) : « In every way you are much hymned (πάντως δὲ πολυύμνητος εἶ). For there are many who sing your deeds in prose (πολλοὶ μὲν γὰρ οἱ καταλογάδην ᾄδοντες τὰ σὰ), and the poets have hymned you much in every fashion (πολλὰ δὲ ποιηταὶ κατὰ πάντας τρόπους ὑμνήκασι) ». Pour les héros de la République romaine et les empereurs Auguste et Hadrien qualifiés de πολυύμνητοι, M.Aur., *Med.* IV, 33, 1.

[57] Par ex. Smyrne dans la *Monodie* que lui consacre Aristid. (*Or.* XVIII, 7) : τὴν καλλίχορον καὶ πολυύμνητον καὶ τριπόθητον ἀνθρώποις […] πόλιν (the city of fair choruses, much-hymned and thrice-desired by mankind, trad. Behr).

« Tous les chants me réjouissent » (Apollon)[58]

Par sa forme rhétorique et par le contexte d'apparat de sa performance, l'hymne donnait à voir un portrait magnifié de la divinité, qui explicitait des traits théologiques d'un savoir partagé et transmis. Hautement référencé par les standards culturels[59] et par les valeurs et principes sur lesquels s'établissaient les relations à l'intérieur de la collectivité, ce savoir familier et auto-illustrateur installait le public dans une écoute confortable, tout en fournissant sa légitimité au discours de l'orateur[60]. Les gages de conformisme une fois assurés, la voie pouvait s'ouvrir à des expressions nouvelles ou plus personnelles. Chez Ælius Aristide, le portrait de Sarapis tel qu'il était dessiné dans les hymnes de tradition égyptienne — figure civilisatrice, universelle, toute-puissante et providentielle –[61] se trouvait retissé à la fois dans une représentation relationnelle de type hellénique ancrée chez Homère — qui faisait du dieu un symposiarque[62] et un maître du κῶμος (marqué au dionysisme) et du χορός d'un groupe d'ἔρανοι — et dans une imagerie grecque des dieux faisant la libation[63]. Des constructions aussi ciselées et des règles de composition si formelles s'accordaient parfaitement avec le cadre ritualisé des cérémonies, mais elles ne laissaient guère plus affleurer la ferveur de l'intime et l'épanchement du cœur, quelque sincère que fût le discours. Les règlements des groupements religieux, qui chantaient aussi des hymnes, ne poussaient pas davantage aux élans spontanés, si l'on en juge par celui des *Iobacchoi* d'Athènes en 164–165 de notre ère, soucieux de contrôler le comportement de ses membres pendant les cérémonies[64]. Même au sortir de l'expérience transformante de la vision d'Isis et à l'issue d'une prière fiévreuse, le Lucius d'Apulée exprime

---

[58] *IDidyma* 217, 8.

[59] Goeken 2012, 223–228.

[60] Taddei 2010.

[61] Par ex. Grandjean 1975 (= *RICIS* 114/0202), ll. 16, 19–20, 22 (fin du IIe siècle avant J.-C.).

[62] Aristid., *Or.* XLV (*En l'honneur de Sarapis*), 27 : « convive et donneur de banquet ». Les invitations à « dîner à la table de Sarapis » sont connues par des papyrus égyptiens, cf. Koenen 1967.

[63] Aristid., *Or.* XLV (*En l'honneur de Sarapis*), 27 : « il verse lui-même des libations et il en est le destinataire (αὐτὸς ὢν ὁμόσπονδός τε καὶ ὁ τὰς σπονδὰς δεχόμενος), il se rend à la fête et invite chez lui des festoyeurs (ἐπὶ κῶμόν τε ἀφικνούμενος καὶ καλῶν ὡς αὑτὸν κωμαστὰς) » (trad. Goeken). Cf. Veyne 1990.

[64] Cf. Jaccottet 2003, II, n° 4, II, 63–67 : « A la *stibas*, il ne sera permis à personne de chanter, de s'adonner à de bruyantes manifestations ou d'applaudir, mais, avec une discipline et une tranquillité parfaites (μετὰ δὲ πάσης εὐκοσμίας καὶ ἡσυχίας), chacun récitera

sur ce point les limites de tout hommage verbal, fût-il hymnique, ce qui n'est pas le cas en l'occurrence (c'est un *sermo*) :

> La voix me manquerait à vouloir exprimer *les sentiments* que m'inspire ta grandeur[65].

Certes (et les commentateurs l'ont diversement analysé), l'argument de l'indicibilité peut être lui-même un procédé rhétorique[66] dans cette prière qui en respecte les règles[67], voire alimenter une 'préhistoire' de l'apophatisme. Par ailleurs, la conduite de Sarapis dans le monde a montré que l'éloge hymnique ne dépeint pas des divinités inaccessibles malgré leur glorification, ou sous l'effet de celle-ci. De fait, lorsque des représentations iconographiques des divinités accompagnent les témoignages eulogiques par exemple, elles ne sont pas glorifiées par des représentations « en majesté », mais conservent les types traditionnels.

À l'opposé de manifestations d'enthousiasme que le rythme et la musicalité des hymnes pourraient provoquer, le statut des hymnes comme « textes de circonstance », résultant de commandes des cités pour nombre d'entre eux, poussait à renforcer les pesanteurs culturelles sur la représentation des dieux, c'est-à-dire des représentations normées et des conceptions autorisées, elles-mêmes à la source de normes et de conceptions renouvelées. Élaborés pour des cérémonies qui ne mettent pas en avant la relation contractuelle avec le divin (à la différence des prières votives), les hymnes avaient pour objet d'accroître la τιμή des dieux, πολυτιμήτοι encore plus souvent que πολυύμνητοι, et d'exalter la *majestas* de leur statut.

> L'éloge c'est l'esprit de la divinité et les mains de l'homme qui le rédigent (τὸ ἐγκώμιον νοῦς μὲν θεοῦ, χεῖρες δὲ γράφουσιν ἀνθρώπου)[68],

rappelle un dévot d'Isis à Maronée, bien informé des règles de composition. Respectant des figures imposées qu'un manuel de rhétorique

---

et jouera les rôles (τοὺς μερισμοὺς λέγειν καὶ ποιεῖν) sous la direction du prêtre ou de l'archibacchant ».

[65] Apul., *Met*. XI, 25 : *nec mihi vocis ubertas ad dicenda, quae de tua maiestate* sentio (c'est moi qui souligne).

[66] Cf. un hymne à Asclépios-Imhotep qui chante que seuls les dieux ont le droit de décrire les puissances des dieux (τ[ὸ]ν τὰς θεῶν διηγεῖσθα[ι] δυνάμεις), *P. Oxy*. XI, 1381 (= LDAB / TM n° 63689, http://www.trismegistos.org) = Edelstein 1945, n° 331, ll. 40–42).

[67] Sur la prière et sa construction selon les règles de la rhétorique, cf. Festugière 1958, 29–30 et Griffiths 1975, 320–325.

[68] Grandjean 1975, trad. 20, ll. 12–13 (= *RICIS* 114/0202).

attribué à Ménandre de Laodicée théorisera à la fin du III^e^ siècle[69], la partie centrale proprement encomiastique de son arétalogie décline les qualités et la grandeur de la divinité honorée : nature, naissance, pouvoir et bienfaits (les ἔργα du dieu dans le monde)[70] — ce que les textes dits de confession résument allusivement sous la formule « témoignant des puissances des dieux (μαρτυροῦντες τὰς δ[υνά]μις τῶν θεῶν) »[71]. La construction des éloges de notables sacrifiait à la même structure ternaire : statut, illustration du lignage, évergésies par amour des hommes et de sa propre gloire (φιλανθρωπία et φιλοτιμία). La forme intensive des hymnes et leur phraséologie se retrouve en condensé dans les acclamations, comme nous le verrons dans un texte lydien d'époque néronienne et comme le dit Apollon Didyméen lorsqu'il enjoint à son prophète Damianos d'honorer Korè Sôteira ὑπ' εὐιέροισι βοαῖσι (avec des cris qui conviennent au rite)[72]. La concision en forme de slogan privilégiait dans les acclamations ce qu'Angelos Chaniotis a appelé les épithètes ou hyperboles acclamatoires (μέγιστος, μεγάριστος, ἐπήκοος, ὕψιστος, etc.)[73], dont plusieurs peuplent les textes hymniques. Par sa forme même, l'éloge hymnique situe la représentation du divin qu'il exalte dans un paysage de compétition, qui révélait d'abord des valeurs sociales partagées[74]. Dans ce contexte, le fait d'être élevé au dessus du lot commun comme un unique et un universel[75] faisait partie des marques de τιμή et des compliments attendus pour les hommes, les cités et les dieux — ce que j'ai appelé récemment des expressions rituelles de la « distinction » en utilisant la catégorie bourdieusienne[76] –.

Toutefois, les somptueuses prestations des 'stars' du discours, ambassadrices des valeurs de la Seconde Sophistique, privilégiées par la critique moderne, ne doivent pas fausser l'appréciation quantitative de l'historien ; car, au quotidien, nous le verrons, la plupart de ces hymnes étaient composés par les notables des cités, certes πεπαιδευμένοι, en leurs qualités de γραμματείς ou de θεολόγοι. On comprend pourquoi les manuels de

---

[69] Russell & Wilson 1981. L'hymne est construit selon une structure ternaire : invocation du dieu (ce que Ménandre appelle l'hymne clétique), louange, et une prière finale généralement.

[70] Aristid., *Or.* XLV (*En l'honneur de Sarapis*), 15, conseille aussi de glorifier les actions des dieux dans le monde.

[71] *TAM* V 1, 319 (en 196–197).

[72] *IDidyma* 504, 29–30.

[73] Chaniotis 2009d, 208–213 et 2010b, 130–131 n. 80. Voir par ex. Marek 2000, 129.

[74] Cf. Aristid., *Or.* XLV (*En l'honneur de Sarapis*), 23 et 27.

[75] Pour les arguments habituels d'unicité et de totalité dans l'éloge, cf. Pernot 1993, II, 697–698 et 707–708.

[76] Belayche 2010b.

rhétorique faisaient florès, comme celui d'Alexandre fils de Numénius : *Comment il faut chanter les dieux ?*[77] Ces lettrés devaient donc faire du « à la manière de . . . », d'où ce parfum de répétition lorsqu'on lit en continu des hymnes offerts à une même divinité.

Conservatoires culturels (par delà les génies des auteurs) du fait de leurs statuts et des modalités de leur composition, les hymnes assumaient une mission pédagogique[78] qui leur donnait, même lorsqu'ils étaient 'personnels' dans le cas de textes isiaques par exemple, une dimension structurellement collective, puisque c'est leur performance, puis publication sur la pierre, qui leur faisait exhaler pleinement leur valeur d'honneur. Voici comment le dévot isiaque de Maronée ouvre son hymne :

> Si en effet tu es venue, alors que je t'invoquais pour mon salut, comment ne viendrais-tu pas quand *tu es conviée à [écouter] l'honneur qui est le tien* (Εἰ γὰρ ὑπὲρ τῆς ἐμῆς καλουμένη σωτηρίας ἦλθες, *πῶς ὑπὲρ τῆς ἰδίας τιμῆς οὐκ ἂν ἔλθοις* ;)[79].

En prose lui aussi, le dévot chante l'inspiration de la déesse — c'est le 'lieu (τόπος)' rhétorique où la relation personnelle du dévot avec le dieu rencontre une figure imposée venue de la poésie lyrique — et le contexte, d'abord social, d'illustration publique de la τιμή de la déesse dans lequel ce type de textes se situe. Dans les textes dits de confession, moins grandiloquents que les hymnes monumentaux et d'une sincérité qu'on pourrait penser plus immédiate, la glorification de forme eulogique qui clôt le rituel (ἀπὸ νῦν εὐλογῶ[80]) apparaît comme la finalité de leur narration, après les trois étapes de l'aveu, de la punition et de l'expiation, qui est une réconciliation avec les puissances. L'action de grâce ostentatoire, constituée à la fois par la stèle inscrite offerte (στηλ<λ>ογραφέω) et par l'eulogie pratiquée en public, construit autant d'arétalogies des dieux[81], à la fois en mots et en images, lorsqu'un Aurelios Trophimos qui fait « l'eulogie

---

[77] ΑΠΟ ΠΟΣΩΝ ΔΕΙ ΘΕΟΝ ΕΠΑΙΝΕΙΝ, Spengel, *Rhetores Graeci* III, 4–6.

[78] Cf. la « didactic hymnody » de Gordley 2011, 4–11 pour la définition ; mais curieusement, les exemples choisis pour la période impériale semblent confondre éloge et hymne aux empereurs. Pour la dimension « catéchétique » des stèles dites de confession, Belayche 2006a, 79–80.

[79] Grandjean 1975, 17, ll. 10–11 (20 trad. modifiée) = *RICIS* 114/0202. C'est moi qui souligne.

[80] Par ex. Petzl 1994, n° 37, ll. 9–10. Sur la question de l'origine (juive ou perse) de la diffusion de l'*eulogia* religieuse dans l'épigraphie païenne de l'Anatolie impériale, Pleket 1981, 184–189.

[81] A.D. Nock en avait déjà eu l'intuition (Nock 1972, 427, n. 77), en rangeant ces inscriptions dans « the aretalogy type in general » ; Longo 1969, en a retenu cinq dans son corpus, n° 80–84.

des puissances » de la Mère des dieux se fait représenter en orant, main droite levée[82]. Aussi les dieux sont-ils les premiers à réclamer ces glorifications en Anatolie comme en Égypte[83], voire à les prescrire comme les Apollons de Claros et Didymes[84]. Même dans des textes privés donc, le rite social conditionne la forme[85]. Il active des ressorts médiatiques, voire apologétiques[86], de construction, en utilisant par exemple l'acclamation, soit en ouverture de la narration qui se clôt par l'eulogie (« Grande est la Mère Anaïtis maîtresse d'Azita et Mên de Tiamos et leurs puissances »), soit en refrain dans le cours du récit lui-même[87]. Ces textes dits de confession sont fort détaillés lorsqu'il s'agit de raconter les malheurs des dévots : c'est déjà un développement eulogique de forme 'factuelle', une glorification par la πρᾶξις comme dans l'arétalogie d'Isis à Maronée, puisqu'il proclame les ἔργα ou δύναμεις du dieu. Mais ces textes sont bien moins loquaces au moment de rapporter le contenu des eulogies finales elles-mêmes, qui traduisent l'attitude religieuse transformée du fidèle après qu'il a expérimenté les puissances divines. Aussi un texte récemment publié, datant de 57 après J.-C., est-il plutôt unique : un couple lydien a gravé son hymne de forme acclamatoire qui célèbre la grandeur de la sainteté (μέγα σοι τὸ ὅσιον) de Mên, de sa justice (μέγα σοι τὸ δίκαιον), de sa victoire (μεγάλη (ἡ) νείκη), de ses puissances justicières (μεγάλαι (αἱ) σαὶ νεμέσεις) et des douze dieux qui sont ses compagnons (μέγα σοι τὸ δωδεκάθεον τὸ παρὰ σοὶ κατεκτισμένον)[88]. La déclinaison litanique des qualités sonne comme un exposé de théologie fondamentale correspondant à la rubrique « pouvoirs et bienfaits » des traités de composition qui circulaient. Ces glorifications réjouissent continument les divinités d'un plaisir esthétique et charmant. L'Apollon de Didymes dit se réjouir à tous les

---

82 Petzl 1994, n° 97.

83 Respectivement : Petzl 1994, n° 71, l. 12 ; Asclépios-Imhotep après une épiphanie salvatrice, *P. Oxy.* XI, 1381 = Edelstein 1945, n° 331, ll. 155–159. Cf. Ovid., *Pont.* I, 1, 55–58 : *Talia caelestes fieri praeconia gaudent, / ut sua quid ualeant numina teste probent* (« Les dieux se réjouissent à de telles proclamations, car elles prouvent la vigueur de leur divinité »). Voir Belayche 2006a, 73–80.

84 Cf. Busine 2005, 164–165.

85 C'est pourquoi Gordon 2004, a proposé de lire les textes de confession comme des entreprises destinées à restaurer l'image sociale des protagonistes.

86 Cf. Herrmann & Malay 2007, n° 85, ll. 16–20.

87 Respectivement : Petzl 1994, n° 68, ll. 1–3 & 22–24 : Μεγάλη Μήτηρ Ἀναεῖτις Ἄζι/τα κατέχουσα καὶ Μὶς Τιαμου / καὶ αἱ δυνάμεις αὐτῶν [...] καὶ / νῦν αὐτῇ μαρτυροῦμεν καὶ εὐλο/γοῦμεν μετὰ τῶν τέκνων ; cf. Robert 1955, 86–89 ; Petzl 1994, n° 69, ll. 23–24.

88 Malay 2003, 13–14 ; cf. Chaniotis 2010b, 122–125.

chants (χαίρω δὲ ἐπὶ πάσῃ ἀοιδῇ)[89] — tout en préférant évidemment les anciens (selon une image affichée de l'immutabilité des rituels[90]) –, qui accompagnent une εὐφροσύνη parfaite, sans transgression[91], comme le dit aussi dans un contexte différent Zeus Panamaros au sujet de ses mystères (voir plus loin). Les *carmina* romains[92], qui empruntent leurs formes de composition aux hymnes grecs à partir du II^e^ siècle avant J.-C., n'avaient pas d'autre fonction que d'établir cette relation de χάρις : [τῆσδε μοι εὐφ-] ροσύνης ἔσται χάρις αἰὲν ἀμεμφής[93].

« Il est toujours pieux que des (enfants) chantent un hymne » (Apollon)[94]

À l'époque impériale, la multiplication des pratiques hymniques, qui est soutenue par les dieux eux-mêmes, s'éclaire à mon sens par des changements organisationnels et sociaux. La documentation de Stratonicée de Carie permet de mesurer l'importance que les cités, c'est-à-dire les notables qui les gouvernent, accordent désormais à la performance hymnique dans la manifestation de la piété publique, à travers laquelle ils font éclater l'image de leur zèle. Un décret, qui ne serait pas antérieur à la fin du II^e^ siècle d'après L. Robert[95], a décidé de consacrer des statues à Zeus et à Hécate pour glorifier la providence « de ses dieux très grands et prééminents (τῶν προεστώτων αὐτῆς μεγίστων θεῶν) »[96] — une qualité et un statut qui sont leurs depuis les tout premiers témoignages conservés. Aux hommages cultuels habituels (sacrifices, prières, actions de grâce, et hymnes déjà) offerts lors de leurs fêtes processionnelles qui s'étendront sur un mois entier à partir des Sévères[97], la *boulè* rajoute une hymnodie,

---

[89] Déjà chez Theocr., *Id.* 22, 223 : γεράων δὲ θεοῖς κάλλιστον. Cf. Furley 2007, 119 : « The hymn [...] was an *agalma* in its own right, a beautiful thing, designed by its words, music, dance-steps, and the beauty of its performers to please the god's ear and eye », un "*entertainment* for the god(s)".

[90] Pour leurs évolutions, voir les travaux d'A. Chaniotis, 2002, 2003, 2004, 2005, 2009b, et récemment 2010b.

[91] *IDidyma* 217, v. 8–10 (restitution de Peek 1971, n° 4, 199) : χαίρω δὲ ἐπὶ πάσῃ ἀοιδῇ, / [σεμνὴ ὅταν τ]ελέθῃ· πολλὸν δ', εἴπερ τε παλαιῇ / [ὅττι γὰρ εὔαδ]ε μᾶλλον, ἐμοὶ πολὺ φέρτερόν ἐστιν. Cf. Busine 2005, 164–165.

[92] Guittard 2007 et Scheid 2007b & 2008. Voir aussi Lehmann 2007a.

[93] *IDidyma* 217, 11, selon la restitution de Merkelbach-Stauber 1998, 01/19/01.

[94] Ibid., 6 (trad. Busine 2005, 73) : [αἰὲν δ' εὐσεβ]ὲς ὕμνον ἐμοῖς μέλπειν. [...]

[95] Robert 1937, 28–29.

[96] *IStratonikeia* 1101, 2.

[97] Ibid., 6–7 : δι' ἃς καὶ τὸ σύνπαν πλῆθος θύει τε καὶ ἐπιθυμιᾷ καὶ εὔχεται καὶ εὐχαριστεῖ α[ἰεὶ τοῖσ]δε τοῖς οὕτως ἐπιφανεστάτοις θεοῖς, κἀ<κ> τῆς / δι' ὑμνωδίας προσόδου καὶ θρησκείας εὐσεβεῖν αὐτούς·

explicitement rangée dans les comportements de piété : πρὸς τὴν ὑμνῳδίαν καὶ εὐσέβειαν[98]. Tous les jours, un chœur de trente enfants nés dans les meilleures familles (ἐκ τῶν εὖ γεγονότων παῖδας τριάκοντα), vêtus de blanc (λευχιμονοῦντας), couronnés d'olivier (ἐστεφανωμένους θαλλοῦ) et portant aussi des rameaux à la main (ἔχοντας δὲ μετὰ χῖρας ὁμοίως θαλλούς), encadrés par les *paidophulakes* publics et accompagnés par un citharède et un héraut (συνπαρόν[των κα]ὶ κιθαριστοῦ καὶ κήρυκος), se rendra au *bouleutèrion* de la cité sous la direction du paidonome, en chantant un hymne (ᾄσονται ὕμνον,) composé par le secrétaire de la *boulè* (ὃν ἂν συντάξῃ Σώσανδρος Διομήδους ὁ γραμματεούς)[99]. Le décret devra être affiché à la fois dans le *pronaos* du temple de Sérapis où le paidonome faisait cours (c'est la copie retrouvée), sur une stèle dans le temple d'Hécate à Lagina et dans l'exèdre du *bouleutèrion*[100]. Ainsi, outre de parcourir quotidiennement la ville comme 'hérauts' de l'image identitaire des divinités, les héritiers des grandes familles avaient donc leur rôle gravé dans le marbre dans les lieux les plus en vue des dieux et des hommes. Ces surenchères étaient coûteuses pour les finances des cités qui en assumaient la charge. En 44, le proconsul d'Asie Paullus Fabius Persicus en prit argument pour faire remplacer les hymnodes d'Éphèse, appointés par la cité, par les éphèbes agissant gracieusement[101], tout en maintenant toutefois à la charge de la cité l'envoi à Pergame d'hymnodes pour les honneurs provinciaux rendus au dieu Auguste[102]. Car le culte impérial, qu'il fût local ou provincial[103], a évolué à l'unisson du mouvement général de diversification et spécialisation des fonctions rituelles, imposé par la splendeur accrue des manifestations résultant des compétitions d'image entre notables et entre cités.

---

98 Ibid., 17–18 : ἐὰν οἱ / μὲν πατέρες μὴ παρέχωσιν αὐτοὺς [leurs enfants] πρὸς τὴν ὑμνῳδίαν καὶ εὐσέβειαν.

99 Ibid., 7–10. Comme pour tout règlement rituel, les règles du choix des enfants, de leur remplacement en cas d'incapacité, et les pénalités en cas d'infraction (ἐὰν δέ τι τούτων μὴ πραχθῇ), sont notées dans le détail. Les archontes et le paidonome en sont comptables sous peine d'impiété (οἱ μὲν ἄρχοντες καὶ ὁ π[αιδονόμος] ἔστωσαν ὑπεύθυνοι ἀσεβείᾳ) et les *paidophulakes* d'emprisonnement (οἱ δὲ δημόσιοι παιδοφύλακες δεσμῷ), Ibid. 14–15.

100 Ibid., 24–30 : καὶ τὸν μὲν παιδονόμον ἀναγράψαι [τόδε] / τὸ ψήφισμα ἐν τῷ προνάῳ τοῦ Σεραπίου ἐ[ν τῇ] / παιδικῇ, τὸν δὲ ἱερέα τῆς θεοῦ ἀναστῆσαι σ[τήλην] / λιθίνη<ν> ἔχουσαν ἀναγεγραμμένα τὰ διαφέ[ρον]/τα τοῦ ψηφίσματος ἐν τῷ ἱερῷ τῆς θεοῦ. ἀνα/γραφῆναι δὲ τὸ ψήφισμα ἐν τῇ ἐξέδρᾳ τοῦ βουλευ/τηρίου ἐν δεξιᾷ […].

101 Sur le désengagement financier de la cité face à l'éphébie, cf. Perrin-Saminadayar 2007, 256–258.

102 *IEph*. 17, 53–56 (copie du théâtre) ; cf. Friesen 2001, 106–107 et Graf 2011, 105–107. Pour Pergame, *IPergamon* II, 374 C, 12–13 : οἱ καθιστάμενοι ἐξωτικοὶ ὑμνῳδοί. Pour les hymnes dans le cadre du culte impérial, Chaniotis 2003b.

103 Par ex. *IEph* 742 ([ὑμ]νωδὸν ναοῦ θεο[ῦ Ἁδριανοῦ) et 921.

Les hymnes d'enfants, de παρθένοι, de κοῦροι ou d'éphèbes n'ont rien de nouveau : ils rythmaient toutes les cérémonies grecques avec processions[104]. Mais, dans le nouvel ordre impérial qui a exacerbé les concurrences entre cités — « la gloire et la haine » selon un titre de Louis Robert devenu proverbial[105] –, ces démonstrations d'apparat prennent un nouveau relief. Elles s'ajoutent aux obligations de piété réclamées par les dieux, selon un modèle repris même par le « faux prophète » d'Abonoteichos dénoncé par Lucien[106]. L'Apollon de Claros consulté par les Pergaméniens demande que leurs théores viennent au sanctuaire accompagnés de quatre chœurs « de jeunes gens qui portent la chlamyde » chantant Zeus, Dionysos, Athéna et Asclépios[107]. Ὑμνῳδοί, παῖδες ὑμνῳδοί, ὑμνοδιδάσκαλοι sont nombreux dans les « mémoriaux de délégation » de Claros et leur prochaine édition par Jean-Louis Ferrary confirmera leur appartenance aux notables[108]. Même si la documentation conservée surreprésente ces catégories sociales privilégiées, de fait, en tant que détentrices du pouvoir, celles-ci maîtrisaient les formes de communication avec les divinités et contrôlaient l'épigraphie publique.

L'inflation rituelle, à finalité médiatique, exigeait et provoquait des modifications organisationnelles qui coïncident avec les réorganisations contemporaines des hiérarchies et tissus sociaux. À Éphèse par exemple, parallèlement à la multiplication des fonctions de γραμματεύς dans chaque institution civique, plusieurs secrétaires également se partageaient le suivi des affaires de la déesse désormais réparties dans des collèges spécialisés (secrétaire de la très sainte Artémis, des χρυσοφόροι, du très saint μισθωτήριον)[109]. Les cités se peuplent de ces confréries d'agents cultuels qui

---

104 À Delphes, *Syll.* III, 450, 4 ; à Téos, *LSAM* n° 28, 7 ; à Magnésie du Méandre pour Zeus Sosipolis et Artémis Leukophryènè ; à Laodicée du Lykos, Robert 1969, 299 n° 5 : οἱ ὑμνῳδήσαντες κοῦροι καὶ κοῦραι.

105 Voir plus récemment Chaniotis 2009b, 24–28.

106 Luc., *Alex.* 41 : ταῖς γὰρ πόλεσι ταῖς Ποντικαῖς καὶ ταῖς Παφλαγονικαῖς ἐπήγγελλε θεηκόλους πέμπειν εἰς τριετίαν, ὑμνήσοντας παρ' αὐτῷ τὸν θεόν. Cf. Chaniotis 2002.

107 *IPergamon* 324, 24–30 (= Merkelbach & Stauber, 1996, n° 2). Picard 1922, 270 : « l'hymne devint à Claros le remerciement nécessaire, presque obligatoire, après chaque consultation du dieu. »

108 Ferrary à paraître.

109 Respectivement : *IEph.* 777, 625 (qui accompagnent les *hiereis* et *hieroneikai* lors des processions) et 3599 ; cf. Schulte 1994, p. 18–25. La spécialisation s'étend aussi aux classes d'âge : aux παῖδες ὑμν[ῳ]δοὶ de Laodicée du Lykos (Robert 1969, p. 322 n° 22) répondent à Histria sous Sévère Alexandre les ὑμνῳδοὶ πρεσβύτε[ροι οἱ πε]ρὶ τὸν μέγαν θεὸν Διόνυσον, *Inscr. Scyth. Min.* I, 100 & 167 (= Jaccottet, 2003, II, n° 65 & 63). Sur la spécialisation en général, Salmieri 2011, p. 207.

assument la fréquence et la sophistication nouvelle des démonstrations[110] et constituent autant de « *vornehme exklusive Klub[s]* »[111] de (futurs) notables. Les hymnodes sont bien représentatifs de ce mouvement. Lors des cérémonies liées aux « mystères » impériaux de Pergame, accompagner leur hymnode de père était le premier pas public des fils de bonne famille[112]. À Éphèse, les hymnodes bénéficiaient de distributions d'argent au jour anniversaire de la déesse depuis la fondation de Caius Vibius Salutaris en 104[113]. Sous Marc-Aurèle, ὑμνῳδοί, θεολόγοι et θεσμῳδοι de la très sainte déesse Artémis[114], respectivement chargés des éloges hymniques, des homélies et des oracles de la déesse poliade, se retrouvent dans le même συνέδριον. Constituant trois groupes distincts mais proches fonctionnellement, leur proximité était déjà effective sous Trajan, puisque θεολόγοι et ὑμνῳδοί sont liés dans la donation de Caius Vibius Salutaris[115]. Ces θεολόγοι faisaient sans doute ce que faisait le γραμματεύς de Stratonicée : ils composaient l'hymne — c'est-à-dire un discours sur les dieux (ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος) qui suivait les traités rhétoriques et se situait au croisement du mythe et de la philosophie –[116], quand ils ne le chantaient pas également comme à Smyrne[117].

L'ensemble de cette documentation me semble démontrer que le développement de la pratique hymnique révèle bien moins une évolution religieuse caractérisant l'époque impériale qu'elle ne s'inscrit dans des évolutions sociales dont nous avons bien d'autres manifestations, qui mettaient sur le devant de la scène civique des groupes privilégiés. Cette pratique participait avant tout de l'éclat des cérémonies dont s'enorgueillissaient les élites, prêtres et évergètes organisateurs. Trois siècles plus tard, les hymnes de Proclus, considérés comme un modèle de spiritualité individuelle et d'élévation de l'âme sur le chemin de perfection, resteront

---

110 Cf. *IGRR* IV, 1436, ll. 15–18 : à Smyrne, la dédicace d'un autel au dieu Hadrien par un hymnode et ses confrères ([…] τοῖς γνησίοις συνυμνῳδοῖς θεοῦ Ἁδριανοῦ τὸν βωμὸν) ; cf. aussi *ISmyrna* 208.

111 Keil 1908, 107.

112 Voir *supra*, n. 24.

113 *IEph*. 27, 267.

114 *IEph.* 645, 1–7 : [τ]ὸ προσφιλέ[στ]ατον τ[ῇ] ἁγιωτάτῃ [θ]εᾷ Ἀρτέμιδι συνέδριον [τ]ῶν ὑμνῳδῶν [κ]αὶ θεολόγων [κ]αὶ θεσμῳδῶν. Cf. Picard 1922, 249–254.

115 *IEph*. 27, 146 ; cf. Rogers 1991, 158–159.

116 Cf. Strab. X, 3, 23; Plut., *Def. orac*. 15. Cf. *RE* VA 2 (1934), s.v. *theologos* (L. Ziehen), 2031–2033.

117 *ISmyrna* 500 : un hymnode est également *theologos* et chef de la procession ; cf. aussi *IEph.* 3088. Pour Ch. Picard (Picard 1922, 250) qui baignait dans l'herméneutique cumontienne, les *theologoi* seraient « des hiérophantes, déclamant les litanies sacrées, et participant plus particulièrement aux mystères ».

profondément ancrés dans ces pratiques sociopolitiques jusqu'en plein V^e^ siècle après J.-C., comme l'indique son *Hymne à Athéna*[118].

La pratique hymnique en accompagnait d'autres, assumées par les mêmes catégories sociales : par exemple, les honneurs rendus aux ἀγάλματα des dieux et aux εἰκόνες des empereurs, et la multiplication d'attestations de μυστήρια, qui vient confirmer à mon sens cette première conclusion.

Des μυστήρια *fonctionnant aussi comme des « vornehme exklusive Klub[s] »*[119]

Les μυστήρια d'époque impériale ne sont pas convoqués ici pour une analyse monographique, qui dépasserait l'ampleur d'un article ; ils viennent servir de vérification, par la mise en miroir d'une autre forme rituelle, de l'analyse proposée des facteurs sociaux comme principal ressort de la multiplication des pratiques hymniques. Comme pour les hymnes, la question des « mystères » est depuis longtemps au nombre des débats interprétatifs sur la diffusion et généralisation de formes religieuses particulières[120]. S'agissant des mystères, la réalité rituelle entendue derrière le terme μυστήρια (ou autres τελετή) est rendue opaque du fait qu'il désigne par principe une cérémonie réservée et non dévoilée[121] et que l'emploi du terme va du rituel initiatique coulé dans le moule éleusinien[122] jusqu'à tout type d'expérience de la divinité et de son pouvoir[123]. Cette dernière acception, extensive, est bien attestée chez Ælius Aristide qui appelle τελετή la vision/révélation onirique des « échelles » du monde dominé par Sarapis obtenue lors d'une pratique incubatoire[124].

---

118 Cf. Procl., *H. Ath.* (*H.* 7) 47–52 (Van den Berg 2001). Voir Belayche 2011–12.

119 Cf. *supra*, n. 111.

120 Cf. Schuddeboom 2009 pour la question terminologique.

121 Tert., *Val.* I, 2 : à Éleusis *sequitur iam silentii officium* ; pour les « Cultes à mystères et autres secrets » chez Pausanias, Pirenne-Delforge 2008, 291–346. Dans sa « phénoménologie comparative des mystères antiques », Burkert 1987 (14–16) répertorie les « clichés » ; cf. aussi l'étude de Ph. Borgeaud dans ce volume p. 131–144.

122 Cf. Luc., *Alex.* 38.

123 Pour F. Cumont, « Toutes les dévotions venues du Levant ont pris la forme de mystères », cf. Cumont 2006[1927^4^], XXXIX–XLIV. Pour une critique de la comparaison entre le premier christianisme et les mystères gréco-romains, Smith 1990,

124 Aristid., *Or.* XLIX 48 (*Sacr Or* 3) : καὶ οὐδὲ ῥητὰ ἴσως εἰς ἅπαντας, ὥστε ἀσμένῳ μοι φανῆναι σύμβολα τοῦ Ἀσκληπιοῦ. κεφάλαιον δ' ἦν περὶ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως [...] τοιαῦτα ἦν τὰ *τῆς τελετῆς*· καὶ ἀνέστην [...] ([choses] « qui sans doute ne sont même pas révélées à tous, en sorte que je me réjouis que ces signes secrets d'Asclépios m'aient été montrés. Le

L'épigraphie d'époque impériale montre un emploi inflationniste d'une terminologie mystérique dans le cas des honneurs rendus à l'empereur, notamment avec la mention de σεβαστοφάντεις. Mais les inscriptions étant plus assertives de la tenue des cérémonies que descriptives de leur déroulement, anciens et nombreux sont les débats sur leur interprétation[125]. Lorsque le voile s'entrouvre sur la réalité du rituel, il est rare de découvrir des cérémonies 'initiatiques' au sens technique du terme. À Pessinonte par exemple — dans un lieu d'autant plus intéressant que les mystères de la Grande Mère font l'objet d'un consensus dans la tradition historiographique –, le σεβαστοφάντης était (très étymologiquement) l'agent rituel qui montrait les portraits de l'empereur pendant la procession[126]. Plus au sud, dans l'Éphèse du III^e^ siècle, qui résonnait des péans chantés pendant les sacrifices, processions et fêtes[127], le « hiérophante public » servait de savant garant des obligations religieuses : il guidait et instruisait le prytane (περιηγουμένου καὶ διδάσκοντος αὐτὸν τοῦ δημοτελοῦς ἱεροφάντου) pour les offrandes qu'il devait faire brûler sur les autels selon la coutume (νόμιμόν ἐστιν)[128]. D'ailleurs, en Lydie, deux inscriptions indiquent que l'accomplissement des sacrifices comme des μυστήρια était jugé à la même aune de visibilité : la somptuosité et le coût induit (λαμπρῶς καὶ πολυδαπάνως)[129]. La documentation stratonicéenne est plus spécialement probante dans la mesure où on peut y suivre la diversification de la terminologie mystérique concurremment à l'évolution des sociétés civiques impériales.

---

principal concernait la puissance du dieu […] Telle fut *l'initiation*, et quand je me réveillais […]), trad. Festugière (je souligne).

[125] Nilsson 1950, n'y voyait que des réunions joyeuses de clubs et une « *Redensart* », « plutôt une façon de parler qu'une réalité » (voir aussi Nilsson 1955, 351), comparable à la phraséologie honorifique ; Nock 1952 reconnaissait « the metaphorical use of mystery terminology ». Depuis, voir par ex. Pleket 1965 et Graf 2003b, 246 ss pour l'Anatolie.

[126] Strubbe 2006, 116–117 ; à Prusias de l'Hypios (*IK Prusias ad Hypium* 47, 11–13), Tib. Claudius Pison est « sébastophante et hiérophante des mystères du grand sanctuaire du *koinon* de Bithynie ». Pour les associations de *cultores imaginum domus Augustae* en Occident, Gradel 2002, 216–224 (« his [the emperor] image functioned as his representative », 224) ; pour les pays hellénophones, Clauss 1999, 340–341.

[127] *IEph*. 10, 12–14.

[128] *IEph*. 10, 10–12 (je remercie A.-F. Jaccottet d'avoir attiré mon attention sur cette inscription). On comprend que *hiérophantès* ait pu rendre en grec la fonction romaine de *pontifex*. Le lexique de Poll., I, 35, cite les hiérophantes dans une liste de fonctions cultuelles diverses, avec les hymnodes : *ἱεροφάνται*, δᾳδοῦχοι, κήρυκες, σπονδοφόροι, ἱέρειαι, παναγεῖς, πυρφόροι, *ὑμνῳδοί, ὑμνήτριαι*.

[129] *TAM* V 2, 995 (Thyatire) ; cf. aussi *Sardis* 7 1, 21.

Des lettres, de datation très incertaine hélas (entre la fin du II^e^ siècle avant et le II^e^ siècle après J.-C. !)[130], furent envoyées aux cités voisines de Stratonicée pour les inviter

> au mystère du dieu et au banquet ([πρὸς τὸ] αὐτοῦ μυστήριόν τε̣ [καὶ δεῖπνον]).
>
> Le dieu convie tous les hommes au mystère de sa philanthropie (διὰ τὸν θεόν, ὃς πάντας ἅμ[α ἀνθρώπους ἐπὶ τὸ τῆς φιλ]ανθρωπίας καλῖ μυστήρ[ι]ον"[131].

Par la voix de son prêtre, le dieu conviait tous et toutes, esclaves inclus, « à sa table »[132] pour prendre part à la « liesse (τῆς παρ' αὐτῷ μετέχιν εὐφροσύνης) » des festivités et de repas bien arrosés.

> ὁ θεὸς ἐπὶ τὴν ἑστίασιν καλεῖ [...] Καλῶ πρὸς τὸν θεὸν ὑμᾶς καὶ παρακαλῶ καὶ τοὺς ἐν τῇ πόλι τῆς παρ' αὐτῷ μετέχιν εὐφροσύνης[133].

Selon une tradition bien connue au Proche-Orient et en Égypte de banquets auprès du dieu, rendus possibles par les prêtres[134], Zeus de Panamara invite à son propre banquet sacré (ὁ θεὸς ὑμᾶς ἐπὶ τὴν ἱερὰν ἑ[στί-] ασιν καλῖ), démontrant ainsi la philanthropie divine (τὸ τῆς φιλ]ανθρωπίας [...] μυστήρ[ι]ον) dont Ælius Aristide faisait aussi l'éloge pour Sarapis — « celui qui vient au cortège et qui appelle lui-même au cortège (ἐπὶ κῶμόν τε ἀφικνούμενος καὶ καλῶν ὡς αὐτὸν κωμαστάς) »[135] –. Le « mystère » indiqué dans les lettres semble, donc, avoir consisté dans cette théoxénie, commensalité festive avec le dieu et au plus près de lui. Formellement, le modèle mystérique est pertinent puisque, dans l'initiation éleusinienne, après la contemplation / l'ἐποπτεία qui représente l'*acmè* du rituel (la troisième étape), la cinquième et dernière étape était celle de la félicité provoquée par la faveur des dieux et le séjour dans leur intimité (κατὰ τὸ θεοφιλὲς καὶ θεοῖς συνδίαιτον εὐδαιμονία)[136]. Au plus tard sous Marc Aurèle, les inscriptions désignent par *mystèria* des cérémonies qui avaient lieu lors des *Komyria* (τὰ μυστήρια τοῦ Κομυρίου) et des *Heraia* (ἐν μυστηρ[ίοις]

---

130 Hatzfeld 1927, 73 (époque augustéenne) ; Roussel 1927, 136 et Laumonier 1958, 257 (II^e^ siècle après J.-C.) ; Sahin 1981 date *IStratonikeia* 14 de la fin du II^e^ siècle avant J.-C.

131 Respectivement : *IStratonikeia* 23, 3–4 et 30, 2–3. Cf. Roussel 1927.

132 *IStratonikeia* 17, 6 et 22, 3 ; pour les lettres ibid. 22–39.

133 *IStratonikeia* 22, 2 et 7–9 (aux Rhodiens) ; voir aussi 27, 5 (aux Nyséens) et 25, 2–3. Laumonier 1955, 255 insiste sur la « fête-beuverie ». Cf. Schmitt Pantel 1992, 394–395 et Bowersock 1999.

134 Pour l'Égypte, Milne 1925 ; Chan-Hie 1975, et *supra*, n. 62.

135 Aristid., *Or.* XLV (*En l'honneur de Sarapis*), 27 (trad. personnelle).

136 Selon Theo Sm., *De util. math.* p. 14–15 Hiller (= Scarpi 2002, E7).

δὲ καὶ ἑορτῇ τῶν Ἡρέων) dans le *hieron* de Zeus à Panamara[137], peut-être parce que hommes et femmes y participaient séparément[138]. Les prêtres auteurs des inscriptions commémorant leurs activités se plaisent à graver la générosité déployée envers tous à cette occasion[139], en aménageant les lieux nécessaires, en régalant les participants[140] et en distribuant même de l'argent. La gestion de cette organisation devenue complexe du fait de l'affluence, donc très coûteuse, était confiée à des « épimélètes des mystères » et des mystagogues, dans les fêtes des deux sanctuaires de Panamara et de Lagina[141] et ce tout au long de l'année, comme l'apprend une inscription tardive du règne de Maximin Daia[142]. Ces personnages sont généralement mentionnés en dernier dans les inscriptions, après les autres agents rituels[143] : soit la fonction intervient avant qu'ils n'assument la prêtrise, comme pour Thrason Leon fils de Hiéroclès[144], soit ils sont frères du prêtre et ne feront pas de carrière sacerdotale[145], du moins à notre connaissance. Il semble bien que beaucoup, fils ou neveux des prêtres[146], aient assisté leur parent en fonction comme jeunes auxiliaires rituels. À l'instar des παῖδες ὑμνῳδοί évoqués précédemment, les jeunes hommes faisaient leur entrée sur la scène publique à ces occasions, lors

---

137 *IStratonikeia* 248, 9–12: καλέσαντες πολίτιδες καὶ ἐλευθέρας καὶ πλίστας ξένα[ς προῖ]κα καὶ τῶν ἄλλων δεομένων ἐν τοῖς μυστηρίοις. Cf. Graf 2003b, 251.

138 Cf. Lozano 1992.

139 *IStratonikeia* 205, 26–27 et 248, 9–12 ; cf. aussi 286, 4–6 (malgré les lacunes).

140 *IStratonikeia* 203, 16–22 (en 164–166) : [ἐ]πιτελέσας δὲ καὶ τὸ Κομύριον καὶ τὰ μυστήρια εὐσεβῶς, καὶ πᾶσιν καὶ ἐν τῷ Κομυρίῳ πολείταις καὶ ξένοις καὶ δούλοις ἀφθόνως οἶνον παρασχὼν ταῖς δυσὶν ἡμέραις, ποιήσας δὲ καὶ σκηνὰς ἰς τὸν τόπον [π]ρὸς καταγωγὴν τῶν ἀνθρώπων καὶ τὴν ἄλλην παρασκευήν. Cf. Laumonier 1958, 255–258.

141 *IStratonikeia* 704, 11 ; 676, 7–8, au début du III^e^ siècle (sans précision de la festivité). Lane Fox 1988, 584–585, date trop tardivement leur apparition du milieu du III^e^ siècle. Le décalage chronologique entre les lettres d'invitation « au mystère du dieu » et les attestations de ces fonctions rituelles empêche d'assurer qu'il s'agissait des mêmes cérémonies, sauf à considérer, de façon plausible du fait des évolutions sociales, qu'on est en face d'un glissement des stratégies médiatiques passées de la cité à quelques individus et familles.

142 *IStratonikeia* 310, 33–37.

143 Par ex. *IStratonikeia* 676, 7–9 ; 705, 17–19 ; 311, 43–46 (la mention est même séparée visuellement) ; 312, 14, et 310, 50–54 ; cf. la base de données de Frija 2010 (http://pretresciviques.org). À Éphèse, la formulation de l'inscription honorant un *hiérokèrux* d'Artémis semble bien mettre dans le même registre rituel la gymnasiarchie aux six jours anniversaires de la déesse καὶ *τὰ λοι[π]ὰ δὲ μυστήρ*[*ια* τῆ]ς θεοῦ (je souligne), Knibbe, Engelmann & Iplikçioglu 1989, 171 n° 6.

144 *IStratonikeia* 115, 1–3, devenu prêtre, Ibid. 228 ; Aur. Iason IV (Ibid. 311), mystagogue en tant que neveu du prêtre, qui deviendra prêtre de Zeus Panamaros (Ibid. 313).

145 Demetrios fils de Myonidès (2^e^ moitié du II^e^ siècle ?), frère du prêtre, qui assure à la fois la mystagogie et la néocorie (*IStratonikeia* 259 et 674).

146 Les *sunmustai* de *IStratonikeia* 845 sont les pères du couple de prêtres, et le *sunmustès* de l'inscription 846 leur fils.

de cérémonies au faste de plus en plus sophistiqué, qui envahissaient la ville un nombre croissant de jours, ce qui obligeait les prêtres à s'entourer d'un nombre croissant d'officiants et à les spécialiser. Rien dans les inscriptions ne permet de penser qu'il s'agissait de « mystères » au sens initiatique du terme, apportant une connaissance réservée et différente des dieux. Ces cérémonies appelées μυστήρια apparaissent plutôt comme des moments cérémoniels réservés à des *happy few*. Au I^er^ siècle avant notre ère, à Sardes, un groupe particulier de dévots de Zeus se nomment οἱ τοῦ Διὸς θεραπευταὶ τῶν εἰ[ς] τὸ ἄδυτον εἰσπορευομένων et au II^e^ siècle après J.-C., à Claros, les délégués des cités qui avaient l'insigne privilège de « descendre » dans la salle de consultation de l'oracle — οἵτινες μυηθέντες ἐνεβάτευσαν –[147] se distinguaient, comme à Stratonicée, en allant au plus près du divin. Ces fonctions reflètent la hiérarchisation sociale accrue, une 'aristocratisation' au sein même des élites, et la diffusion d'un emploi métaphorique du vocabulaire mystérique[148], dont la générosité des élites faisait profiter toute la population[149]. Une telle conclusion rejoint l'appréciation portée par Philippe Borgeaud sur le taurobole : "an aristocratic ritual whose purpose was to guarantee the health and wellbeing of the imperial house and city"[150].

Conclusion

Sans pouvoir ici étendre la démonstration, les deux exemples de formes rituelles que sont les hymnes et les μυστήρια invitent à voir dans ces manifestations qui envahissent (d'après la documentation conservée) la vie religieuse de l'Orient grec un des traits d'une vie sociale de la 'monstrance', donc de la surenchère, qui peut aussi s'exprimer à travers des 'clubs privés'. La société civique du spectacle investit le champ du religieux autant qu'un autre et elle semble davantage responsable de ces manifestations rituelles que consécutive à une évolution de la représentation du

---

147 Respectivement : *Sardis* VII 1, 22 (voir Herrmann 1996) et *OGIS* II, 530, 15 (cf. Robert 1989, 548–549). Petsalis-Diomidis 2010, 234–238, analyse l'« élite » des dévots que représentent les pèlerins qui vont pratiquer l'incubation, et donc recevoir la grâce du dieu.

148 Sur les emplois cultuel et métaphorique de la terminologie mystérique, Riedweg 1987.

149 Friesen 2001, 113–116, insiste sur le fait que les « mystères » impériaux rassemblaient de grands groupes de personnes.

150 Borgeaud 1996, 158. Cf. aussi le rôle joué par les sociabilités plus ou moins institutionnalisées à l'Asclépieion de Pergame, Remus 1996, en part. 149–164 et Brabant 2006, pour les *therapeutai*.

divin. Dans ces sociétés de compétition[151], les dieux sont mis à l'unisson des hommes. Compte tenu de la panoplie rituelle disponible, hymnes et μυστήρια, qu'on pouvait combiner, étaient des formes rituelles particulièrement bien adaptées aux batailles d'image : les premiers par suite de leur esthétique théâtrale, les seconds en manifestant l'appartenance à un groupe 'distingué', fût-il étendu à l'ensemble de la cité, voire aux cités voisines courtisées, dans certaines grandes occasions. La performance hymnique avait comme destinataire le dieu, tout autant que les hommes qu'il patronnait, et ce dans un cadre civique ou associatif, si l'on pense à l'hymne des *leones* inscrit sur les murs du *mithraeum* de Santa Prisca à Rome[152]. Les « mystères », de leur côté, offraient un format rituel à géométrie variable, selon qu'on insistait sur la proximité relationnelle avec le dieu qu'on pouvait ouvrir à tous, par exemple dans les festivités commensales à Stratonicée, ou bien sur un privilège réservé à quelques groupes sociaux, permettant de donner à voir les hiérarchies lorsque la surenchère fait participer toute la population, esclaves compris, à l'illustration des dieux, donc de leurs serviteurs.

---

[151] Cf. encore, à époque tardive, au V^e^ siècle, Théagénès dans Damasc., *Hist. Phil.* fr. 100A (Athanassiadi 1999a, 242–245).

[152] Vermaseren & van Essen 1965, 187 ss. pour le mur gauche et 155 ss. pour les acclamations des grades sur le mur droit.

LA PHILOSOPHISATION DU RELIGIEUX

Polymnia Athanassiadi et Constantinos Macris

« Courants philosophiques et conceptions religieuses » : tel était le sujet assigné par les concepteurs du volume *Panthée* aux auteurs de la présente contribution. Notre tâche consistait donc en un enregistrement des données antiques et un exposé critique des analyses modernes, notamment des cinquante dernières années, portant sur cette question à la fois sensible et vaste qu'est le changement de l'horizon conceptuel dans l'empire romain. Dans ce cadre, nous devions, non seulement suivre en quelques pages la lente et complexe infiltration de la religion romaine par les sagesses et les pratiques de l'Orient sous le signe de la culture philosophique grecque, mais aussi évaluer ce processus à la lumière d'une tradition savante qui, dès avant la parution de la série des ÉPRO et RGRW, avait fait l'objet d'enquêtes d'une érudition vertigineuse de la part de F. Cumont, A.J. Festugière et A.D. Nock, pour ne pas mentionner les très nombreuses études monographiques et prosopographiques plus récentes portant sur des phénomènes ou des auteurs particuliers.

Le long travail préparatoire entamé à l'occasion de cette collaboration nous a révélé le besoin impératif de produire une synthèse plus vaste sur ce sujet capital à partir des acquis de la recherche actuelle en histoire de la philosophie antique et en histoire de la religion gréco-romaine, synthèse fondée sur de nouvelles bases théoriques et méthodologiques (et parfois aussi documentaires). Voilà la tâche à laquelle nous nous sommes attelés, stimulés par l'invitation toulousaine. Quant à la présente contribution, elle a de bien plus modestes ambitions. Après quelques considérations préliminaires sur le rapport qu'entretiennent dans l'Antiquité philosophie et religion, et sur la façon dont on peut aborder leur interpénétration, nous présenterons un aperçu historique des modifications subies par la philosophie grecque pendant la « longue époque hellénistique » et de sa réception à Rome (I). Par la suite, nous nous livrerons à un examen des traits les plus marquants de la nouvelle sensibilité philosophico-religieuse, organisés autour de dix axes thématiques (II), pour finalement nous attarder sur un dossier particulier : celui des agents (exégètes et « eiségètes ») qui ont contribué à la mutation des conceptions religieuses dans l'Empire romain au moyen de la philosophie (III). L'action de cette dernière sur la société et la religion post-hellénistiques nous a paru si déterminante que

nous avons été amenés à modifier le titre initial de notre contribution, le rendant à la fois plus dynamique et plus précis.

I. *Le parcours de la philosophie durant la « longue époque hellénistique »*

Religion et théologie

Commençons toutefois par élucider ce que nous entendons par « religion » du monde gréco-romain. Sans nier l'incontestable centralité de la *praxis* rituelle dans les sociétés antiques en général et la société romaine en particulier, la recherche actuelle tend à relativiser son autosuffisance en mettant l'accent sur la relation intime qu'elle entretient avec deux autres éléments constitutifs du religieux : les *émotions* éprouvées par les participants lors de la célébration des rites[1] et les *conceptions* et *représentations* (mentales et sociales) du divin qui dotent l'acte religieux de tout son sens[2]. La complexité et l'épaisseur de ce qu'on appellerait « fonds théologique » de la religion et le degré d'investissement émotionnel des participants varient d'un individu à l'autre dans une échelle qui va du minimal au maximal, mais la structure tripartite du religieux n'en reste pas moins valide et même fondamentale. C'est donc dans le troisième élément constitutif du religieux, ce que les Anciens appelleraient *theologia*, que l'on cherchera la contribution de la philosophie aux transformations religieuses dans l'empire romain. Une précision s'impose à ce propos.

---

[1] Voir les travaux récents et en cours de Philippe Borgeaud et d'Angelos Chaniotis, dont on a aussi un écho dans le présent volume, p. 132–144 et 169–189 respectivement.

[2] On peut repérer plusieurs façons de remettre l'accent sur cet élément constitutif du religieux, qui a été quelque peu ignoré pendant les dernières décennies du siècle précédent : a) complémentarité entre rites et croyances : Scheid 2007a ; b) réintroduction de la notion de croyance (*belief*), autrefois bannie : Bendlin 2001, sp. 198–201 ; Harrison 2001 ; Rives 2007, 47–50 ; R. Parker 2011, 31–34 (et tout le chap. 1) ; Versnel 2011, 539–559 ; c) *epistemic basis* et dimension cognitive de la religion : Ando 2008, ix–xi, 13–15, 17 et *passim* (cf. son index, *s.v.* 'knowledge') ; d) théologie : -i- religion assimilée aux quatre types de théologie (= les trois de Varron + celle contenue dans les représentations figurées) : Rives 2007, 21–42 ; -ii- théologie en images : Cordier & Huet 2006 ; Bricault & Prescendi 2009 ; -iii- théologie contenue dans le rituel même : Scheid 1999 ; e) recours à la notion-valise de « représentation du divin », qui, à côté des représentations figurées, mythiques et sociales, inclut aussi les représentations mentales : projet *FIGVRA* dirigé par N. Belayche et ses réalisations parues et à paraître ; f) évolution du terme antique *religio* vers son sens moderne dès la fin de l'époque républicaine à Rome : Casadio 2010. Inversement, Hoffmann 2000 et 2010 souligne l'importance que revêt la notion de *pistis* en milieu païen tardif (chaldaïque, puis néoplatonicien) ; la discussion est ouverte également autour de Plutarque (Frazier 2008), et a fait l'objet d'un colloque parisien en 2012 (*Conviction, croyance, foi :* pistis *et* fides *de Platon aux Pères*).

La division ternaire de Varron (opératoire déjà avant lui) entre théologie naturelle, mythique et civile[3] fait de la première seule l'apanage de la philosophie. Sur ce point Varron est sans doute tributaire des stoïciens et de leur allégorisation physique des divinités du panthéon traditionnel. Or, il est évident que « l'explication naturaliste des fables de la mythologie »[4] et la divinisation des éléments de la nature[5] n'offrent pas la seule approche philosophique possible du divin, celui-ci pouvant tout aussi bien être contemplé dans une perspective éthique, ou purement noétique et hénologique : la personnification des Vertus dans un cadre cultuel civique[6] ou les spéculations du platonisme tardif sur les dieux intelligibles, les triades, les hénades et l'Un offrent des exemples flagrants à cet effet[7]. Et c'est de la philosophie que relève aussi toute réflexion sur la nature des êtres supérieurs, comme le précisait Varron lui-même en explicitant son propos[8]. En outre, l'apport de la philosophie aux deux autres types de théologie de la tripartition varronienne — la théologie mythique, assignée au domaine des poètes (et des mythographes), et la théologie civique, qui est du ressort des citoyens en général et des spécialistes religieux en particulier (*Ant. div.*, fr. 9 et 11 Cardauns) — est incontestable : les philosophes, qui en tant que citoyens assument régulièrement des fonctions religieuses et des prêtrises[9], ne cessent d'interpréter les récits des poètes à l'aide de l'allégorie[10] — il leur arrive même de créer de nouveaux mythes[11] ; et en matière de *theologia civilis* la spéculation philosophique couvre tout un éventail d'attitudes qui vont de la critique et du rejet des pratiques

---

[3] Varro, *Ant. div.*, fr. 7–9 Cardauns [= Aug., *Civ. Dei* VI, 5], avec Boyancé 1955b ; Pépin 1956 ; Lieberg 1973 et 1982 ; Cardauns 1978 ; Lehmann 1997, 193–225 ; Rüpke 2005c.

[4] Lehmann 1997, 203.

[5] Opératoire déjà avant les stoïciens chez Empédocle et le commentateur du papyrus de Derveni (cf. *infra*, n. 165). Pour des équivalences entre les dieux et les éléments chez Varron, voir les fr. 23 et 28 Cardauns.

[6] Fears 1981 ; Stafford 2000.

[7] Voir plus loin, p. 56–57.

[8] Varro, *Ant. div.*, fr. 8 Cardauns : la théologie physique cherche à élucider la nature propre des dieux (p. ex. feu, nombres, atomes) et leurs qualités, et de répondre à des questions concernant le lieu de leur séjour, leur caractère éternel, « et à d'autres questions semblables que les oreilles supportent mieux entre les murs d'une école que sur le Forum ».

[9] Voir Haake 2008, ainsi que les cas de Plutarque, d'Alexandre d'Abônouteichos et de l'empereur Julien discutés plus loin, p. 72–75, 77–78 et 82–83.

[10] Voir Buffière 1956 ; Pépin 1976[2] ; Lamberton 1986 ; Dawson 1992 ; Rangos 2001 ; Boys-Stones 2003 ; Dahan & Goulet 2005 ; Copeland & Struck 2008.

[11] Par exemple, ceux qui sont exposés ou sous-entendus dans les textes orphiques, hermétiques ou gnostiques — sans compter, évidemment, les mythes proprement philosophiques comme ceux qui ont été créés ou réélaborés par Platon, Plutarque ou Julien.

traditionnelles à leur réévaluation, en passant par la réforme ou la spiritualisation du culte[12].

Philosophie et religion[13]

Glenn Most soulignait récemment que, malgré l'accent mis souvent par la recherche moderne sur la critique radicale de la religion par certains représentants du mouvement sophistique ou par les sceptiques[14], en réalité, à y regarder de plus près, la réflexion philosophique antique a toujours eu tendance à *renforcer* la religiosité et la piété (εὐσέβεια)[15], plutôt qu'à adopter une attitude agnostique, sceptique ou athéiste[16]. Elle y parvient (1) en introduisant sa rationalité propre dans un domaine régi par l'habitude ; (2) en cherchant à réformer les croyances et les pratiques établies ; (3) en suppléant, partiellement ou *in toto*, la religion[17]. Cela est plus vrai encore pendant la période post-hellénistique et impériale qui est l'objet de la présente étude.

(1) Abordant un domaine régi par le respect de la tradition ancestrale (les πάτρια, le *mos maiorum*, la *consuetudo*), les philosophes tentent d'expliquer et de justifier l'apparition des rites et des institutions religieuses en revisitant les mythes étiologiques existants ou en proposant des considérations d'ordre historique (quête du πρῶτος εὑρετής)[18] ou anthropologique (spéculations sur les premiers pas de l'humanité)[19]. En même temps, mus par un souci normatif de rationalisation, ils essaient d'« épurer » l'espace de la religion publique aussi bien d'éléments étrangers que des excès de la piété populaire : ce qui les engage, souvent en collaboration avec le pouvoir politique et les autorités religieuses, dans une démarche de définition de l'espace religieux par rapport aux domaines illégaux ou marginaux, si dangereusement proches, de la magie et de la superstition[20]. Le processus

---

12 Voir plus loin, p. 65–69.

13 Pour une approche globale du rapport entre philosophie et religion dans l'Antiquité, voir Babut 1974 ; Betegh 2006 ; pour la période impériale en particulier, Hirsch-Luipold, Görgemanns & von Albrecht 2009, notamment Görgemanns 2009.

14 Voir Long 1990, et les Actes du colloque « Scepticisme et religion » organisé par C. Lévy et A.-I. Bouton-Touboulic à Bordeaux en juin 2013 (à paraître).

15 Voir Bruit-Zaidman 2001.

16 Most 2003, 307–310.

17 Cf. Macris 2009a, 28–29.

18 Voir Zhmud 2006, 23–44.

19 Voir Calabi & Gastaldi 2012.

20 C'est l'idée directrice de l'*Apologia pro se de magia* d'Apulée (cf. Graf 1994, 79–105 ; Sandy 1997, 131–145), la seule apologie non purement littéraire qui nous soit parvenue de l'Antiquité où un philosophe accusé de magie présente son point de vue et ses arguments (l'apologie d'Apollonios de Tyane dans la biographie que lui a consacrée Philostrate reflète

de systématisation et de rationalisation de la religion sous la tutelle de la philosophie culmine avec l'élévation de la théologie au statut de science, dans le stoïcisme déjà, mais plus encore en milieu néoplatonicien avec des œuvres comme la *Théologie platonicienne* ou les *Éléments de théologie* de Proclus, qui applique à la théologie ontologico-métaphysique la méthode axiomatique et la démonstration *more geometrico*[21].

(2) La philosophie entreprend de réformer — corriger et perfectionner — la piété traditionnelle par une critique constructive des différentes branches de la religion civique (rites, croyances, représentations)[22] et propose ses propres interprétations — allégoriques ou physiques — des mythes afin de les « sauver »[23]. Mais elle peut aussi systématiser et doter de cohérence interne ce qui dans la piété vécue est imparfaitement articulé ; approfondir les intuitions de cette dernière, renforcer ses justifications par une argumentation rationnelle et lui procurer des fondements métaphysiques solides ; étendre son domaine d'application et l'élever à un niveau supérieur de généralité et d'universalité (piété cosmique ; mystique) ; y introduire, enfin, un souci de moralité plus marqué fondé sur une éthique systématique, tout en aspirant à une spiritualité unitive.

(3) De la réforme de la religion selon les principes de la philosophie à l'adoption de cette dernière en tant que religion alternative sur le plan personnel ou privé il n'y a qu'un pas, et les tempéraments plus philosophiques n'ont pas hésité à le faire. Mais même si on n'était pas prêt à aller jusque là, la philosophie est souvent venue suppléer la religion civique dans des domaines secondaires pour elle, ou complètement négligés, tels (a) l'éthique, avec la morale et le mode de vie qui en découlent ; (b) la psychologie, qui (entre autres) discute et établit l'immortalité de l'âme ; (c) l'eschatologie et la sotériologie, soucieuses de son salut ; (d) l'anthropologie, qui situe l'homme dans l'univers en explorant sa parenté avec le divin et en cherchant les voies par lesquelles il pourrait s'assimiler à Dieu ; (e) la physique en tant que cosmologie et cosmogonie ; (f) la théologie,

---

plutôt les opinions de son biographe). Pour des discussions récentes sur la critique antique de la superstition, qui prennent souvent leur point de départ dans le traité de Plutarque sur la question et la brève esquisse de l'homme superstitieux donnée par Théophraste, voir en dernier lieu D.B. Martin 2004 ; Gordon 2006 et 2008 ; Bowden 2008 ; Rüpke 2011a. — Inversement, les philosophes peuvent déployer leurs arguments pour défendre une magie à contenu élevé en la théorisant de manière positive : voir Graf 2002 ; et sur les *learned magicians*, Dickie 1999 ; Dickie 2001, 168–175, 195–196, 201–219 ; Mastrocinque 2007. Pour le cas spécial de la théurgie et sa défense et redéfinition par Jamblique, voir plus loin, p. 68–69.

[21] Voir plus loin, p. 56–58.

[22] Decharme 1904 ; Attridge 1978 ; Berner & Tanaseanu-Döbler 2009.

[23] Brisson 2005[2].

avec son effort pour hiérarchiser les classes divines, dont les démons et les anges (démonologie — angélologie), dans le but de les intégrer toutes dans une chaîne unitive ou une pyramide bien ordonnée[24] ; (g) la quête, enfin, des premiers principes[25], que nous désignons par les termes cousins de protologie, hénologie, métaphysique et ontologie, et (h) de l'union avec eux par la voie mystique, caractérisée par son insigne libéralité doctrinale et sa tolérance à l'égard des courants de pensée, des croyances et des pratiques les plus divers[26].

Repères spatiotemporels

Notre dernier préliminaire concerne la géographie et la chronologie de l'entité historique à travers laquelle nous poursuivons notre sujet : c'est la Plus Grande Méditerranée de la « longue époque hellénistique ». Sous cet énoncé nous entendons l'ère millénaire dont le début coïncide avec l'établissement des royaumes grecs en Orient et la fin avec la conquête arabe de la région sous la bannière de l'islam. Dans cet espace œcuménique, l'« empire gréco-romain » (pour reprendre P. Veyne) représente une période d'accélération et de condensation historique maximales, surtout en ce qui concerne la rencontre de la philosophie et de la religion. Laissant de côté ce qui constitue non pas une simple mutation, mais une véritable révolution ayant entraîné un changement de paradigme — la christianisation de l'empire et l'accession du christianisme au statut de religion d'état –, nous nous sommes concentrés sur les mutations du paganisme romain sous l'influence de deux catalyseurs : la philosophie grecque et les sagesses des cultes orientaux. C'est pourquoi dans notre exposé nous nous sommes surtout tournés vers la Méditerranée orientale. Dans ce vaste espace nous distinguons des périodes charnières et des individus-clés. Ainsi, l'étape critique entre toutes vers ce que nous appelons la « philosophisation du religieux » se situe au I^er^ siècle avant notre ère, avec l'émergence d'une *koinè* philosophique à popularité croissante qui ne devait pas tarder à gagner Rome. Se transformant petit à petit en langage théologique commun, cette *koinè* finira par devenir, vers le milieu du II^e^ siècle de notre ère, la grille de lecture de la religion. Mais tentons de suivre les voies par

---

[24] Voir plus loin, p. 56–58.

[25] *Περὶ ἀρχῶν* ou *Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, pour reprendre les titres des ouvrages philosophiques majeurs d'Origène et de Damascius, qui achèvent quelque dix siècles de recherches dans ce domaine, initiées par les présocratiques (cf. Drozdek 2007) et systématisées dans la *Métaphysique* d'Aristote.

[26] Voir Mimouni, Scopello, Sérandour et Macris 2014 (à venir).

lesquelles la philosophie pénètre, dès l'époque hellénistique, l'espace de la religion.

De la compétition à l'alliance : émergence d'une koinè

À la fois interactives et rivales, les doctrines proposées par les adeptes de l'Académie et du Portique, du Lycée et du Jardin, mais aussi par ces philosophes sans domicile fixe qu'étaient les cyniques, avaient une portée plus ou moins directe sur l'univers cognitif et la psychè de l'homme hellénistique. Car, dans leur effort de fournir des réponses aux grandes et petites questions existentielles, les débats et les querelles des philosophes débordaient des limites des institutions athéniennes et de leurs succursales à travers le monde, pour envahir l'espace public et privé de la quotidienneté. C'est l'époque où « la philosophie apparaît comme une thérapeutique des soucis, des angoisses et de la misère humaine »[27]. Il en est ainsi parce que, outre le fait de constituer un ensemble cohérent de dogmes, ces philosophies — et notamment l'épicurisme, le stoïcisme et le cynisme — offraient des recettes pratiques en vue de l'adoption d'un certain mode de vie[28], leur but final étant la formation de l'individu selon les préceptes d'une *Weltanschauung* spécifique[29].

Malgré l'évolution de leurs doctrines, les principales écoles philosophiques gardèrent jusqu'aux années 80 du I^er^ siècle avant notre ère leur intégrité en tant qu'institutions autonomes dans le sens formel du terme. Mais l'engagement d'Athènes auprès de Mithridate pendant sa guerre contre Rome eut de néfastes conséquences, entre autres pour la vie sociale et culturelle de la cité, précipitant la dissolution des écoles. Craignant le pire, leurs directeurs partirent, avant que la tempête n'éclate, vers des destinations plus sûres, telles Rome et Alexandrie. À l'instar des rois déchus, ces philosophes sans chaire ne disposaient plus des moyens institutionnels et humains nécessaires pour défendre leur doctrine.

La nouvelle distribution géographique de la philosophie et le passage de l'École au cercle informel de disciples ne sont pourtant pas les développements les plus marquants de cette période charnière. L'événement majeur entre tous est que, à un moment où les barrières entre les différentes

---

[27] Hadot 1995, 161–162.

[28] Hadot 1995 et 2002[4].

[29] Dans tous ses travaux, P. Hadot essaie de prouver que le but de la philosophie ancienne n'est pas d'informer mais de former (formule empruntée à V. Goldschmidt, qui l'employait à propos des seuls dialogues de Platon ; voir Hadot 1995, 118).

philosophies hellénistiques avaient commencé à baisser, la dissolution des écoles accéléra un processus de sélection déjà engagé. De ce processus, désigné dans les manuels de philosophie par le terme d'éclectisme[30], allait émerger une synthèse philosophique à dominante platonicienne dont l'importance pour la vie sociale et intellectuelle de l'Empire est capitale. Au prix de l'exclusion, partielle ou totale, de certains courants ou tendances, de la mutation radicale d'autres et, finalement, de l'accueil de traditions venues du dehors, mais aussi d'un passé — historique ou fictif — revisité, naîtra, au cours du I^er^ siècle, une *koinè* philosophique à caractère théologique et métaphysique. Afin de mieux saisir le contenu de cette dernière, essayons de dégager les éléments doctrinaux qui sortirent victorieux de la grande mêlée hellénistique.

Les sceptiques de l'Académie, qui, en adoptant la posture de la suspension (ἐποχή) du jugement et en se concentrant sur la seule dialectique, avaient préféré se placer dans le sillage de l'agnosticisme socratique, laissant ainsi de côté ce qui constituait le cœur même de l'enseignement de Platon en métaphysique et en ontologie[31], furent les premières victimes à être sacrifiées sur l'autel de la *koinè*. Épicure, dont la physique matérialiste et mécaniste, la négation de la Providence, l'éthique hédoniste allaient à contre-courant, fut également exclu de la nouvelle synthèse, dans laquelle l'apport d'Aristote se trouva consigné, du moins initialement, aux domaines de la logique, de l'éthique et de la polymathie[32]. En revanche, le stoïcisme, avec sa foi en la providence divine[33], son éthique rigoureuse, sa méthode d'interprétation allégorique, et plus encore sa cosmologie, qui devait faire fortune dans l'Empire, y occupa une place prépondérante. Car c'est sur la théorie de la sympathie universelle que se fonderait la pyramide cosmique des hiérarchies néoplatoniciennes et de la science

---

[30] Ce phénomène dépasse largement celui des auto-proclamés ἐκλεκτικοί de l'Antiquité dont parle Diogène Laërce (I, 21). Voir Dillon & Long 1988 ; Hadot 1990.

[31] Au II^e^ siècle de notre ère, cette attitude apparût comme une trahison envers l'esprit du maître : c'est ce que montre la diatribe de Numénius contre les représentants de la phase sceptique de l'Académie (fr. 24–28 de l'édition Des Places) ; cf. Boys-Stones 2001, 138–142 ; Athanassiadi 2006, 99–107.

[32] Plus tard, chez certains penseurs du moyen-platonisme, puis surtout dans le cadre du néoplatonisme post-plotinien, la doctrine aristotélicienne du premier moteur immobile et l'importance accordée par Aristote à l'Intellect divin qui s'active en l'homme par la pratique du *bios théôrêtikos* deviendront de puissants outils théologiques. Sur la présence d'Aristote dans le médio- et le néo-platonisme, voir Karamanolis 2006.

[33] Frede 2002.

astrologique[34]. C'est aussi sur cette solidarité cosmique, enseignée par les stoïciens, que s'appuieront les pratiques germaines du théurge et du magicien[35]. Reste à préciser l'identité du *Plato redivivus* qui est au cœur du « nouvel ordre » intellectuel : le philosophe qui fut sauvé du naufrage sceptique fut un Platon pythagorisant[36] — le Platon du *Timée*, de la philosophie des mathématiques et des enseignements oraux sur l'Un et la Dyade. Ainsi, lorsque, vers la fin du III^e^ siècle, émergera un canon de lecture à l'usage de la communauté scripturaire des néoplatoniciens, les douze dialogues qui le composent mettront le platonisme socratique en sourdine pour faire ressortir un véritable programme pythagoricien[37].

L'étape alexandrine

Le chantier où, sous le signe d'un transcendantalisme dominant, ont lieu les brassages et filtrages qui préparent la nouvelle religiosité philosophique est bien Alexandrie. C'est là, entre République et Principat, qu'apparaissent les précurseurs d'un platonisme renouvelé : Alexandre Polyhistor, Eudore, Philon, ainsi que le maître et inspirateur de Plutarque, Ammonios d'Alexandrie et d'Athènes[38]. L'influence de ces penseurs est incommensurable, bien que, hormis pour Philon, on manque de témoignages pour dire en quoi ont pu consister leur importance et leur originalité.

Les raisons du transfert du centre de gravité de la philosophie d'Athènes à Alexandrie sont obvies : capitale cosmopolite où cohabitaient de multiples traditions culturelles, solidement soutenues par une considérable infrastructure institutionnelle, Alexandrie offrait une relative sécurité dans ce monde en pleine désagrégation politique. Et c'est dans cette même ville aussi que débutent deux mutations majeures quant à la sociologie et à la méthodologie de la transmission du savoir philosophique. D'une part le cadre institutionnel de l'enseignement passe de la structure

---

[34] Reinhardt 1926 ; Baltzly 2003. Pour la réception de la notion de sympathie chez Plotin, voir Pigler 2001.

[35] Cf. Graf 1994, 231–232.

[36] Il est proclamé comme tel *expressis verbis* par ses adeptes les plus fervents comme Numénius ; voir O'Meara 1989, 9–14.

[37] Sur le canon de dialogues platoniciens établi par Jamblique et son caractère pythagorisant, voir O'Meara 1989, 97–98 ; O'Meara 2003, 61–65 ; Athanassiadi 2006, 169–174 ; Athanassiadi 2010b. Sur la place qu'occupait son *compendium* pythagoricien en dix livres dans le *curriculum* général d'études, Macris 2002, 86–88 ; Macris 2009b, 167–168. Sur l'utilisation des textes pseudopythagoriciens comme piliers du programme pythagorisant de Jamblique, Macris 2002, 106–109.

[38] Dillon 1996[2], 184–185 et 189–192 ; Glucker 1978, 125–134.

scolaire à celle du cercle — qui, à son tour, cédera bientôt la place à la communauté scripturaire, réunie autour de l'autorité d'un maître qui est aussi un guide spirituel[39]. D'autre part, pendant que les écoles qui privilégiaient le débat et l'analyse critique se voient éclipsées par les écoles dogmatiques, la méthode d'enseignement se transforme radicalement, passant de la dialectique à l'exégèse, de la discussion libre et du dialogue au commentaire de textes[40]. Même si la transition ne fut ni instantanée ni complète, l'impact de ce produit si alexandrin qu'est le commentaire sur la manière d'appréhender les réalités philosophiques et religieuses est un facteur considérable de mutation[41], allant de pair avec la valorisation de l'écrit, qui aboutirait, au cœur même du paganisme, à la formation d'un canon scripturaire couronné par une écriture sacrée[42].

Quant aux maîtres qui animent les communautés qui lisent et commentent les textes de ce canon scripturaire, ils sont de plus en plus souvent (reconnus comme) des êtres d'exception. Déjà, à la fin de la période républicaine, la figure qui fait autorité est celle de « l'homme divin » (θεῖος ἀνήρ), directement inspirée par le personnage historique de Pythagore. Empruntant au stoïcisme un ensemble de valeurs morales qui seront classées selon une nomenclature platonicienne, ce sage remplira plusieurs fonctions, suivant le milieu spécifique qu'il est appelé à animer et à guider. Agent de la divinité sur terre et porte-parole de la vérité révélée, guide spirituel ou réformateur religieux, l'homme divin incarnera, à travers un large spectre social et intellectuel, les forces de la révolution spirituelle qui balaiera l'Empire[43].

L'ethos hellénistique à Rome : réceptions et répulsions

Loin d'avoir pris la société romaine d'assaut à l'heure de la fondation de l'Empire, la philosophie hellénistique avait gagné de longue date l'élite de Rome à titre individuel[44]. Ses représentants, qui géraient le sacré pour la communauté, avaient, consciemment ou inconsciemment, préparé le

---

[39] Cercle : Fowden 1977. Communauté textuelle ou scripturaire : Snyder 2001. Autorité du maître : Sedley 1989 et 1997 ; Alexander 2001 ; Macris 2006a, 80–87. Direction spirituelle : Hadot 1986 ; Filoramo 2002 et 2006 ; Macris 2006a.

[40] Hadot 1987.

[41] Goulet-Cazé 2000.

[42] Voir plus loin, p. 61–63 et 78–79.

[43] Fowden 1982 ; voir aussi plus loin, p. 55, 65 et 80–81.

[44] Jocelyn 1976–1977 ; Crawford 1978 ; Rawson 1985 et 1991. Il ne faut pas sous-estimer dans ce processus le rôle du « pet philosopher » (ou « philosophe de compagnie »), qui prodiguait ses conseils aux grands hommes de la République (Rawson 1989) : de Scipion

terrain pour l'accueil de la *koinè* — cette voie à la fois spirituelle et morale, savante et populaire qui comportait une dogmatique, mais aussi un art de vivre. À ce point de notre exposé, une brève présentation de ce jeu d'attraction et d'interaction entre philosophie et religion grecques d'une part et religion romaine de l'autre s'impose.

Philosophie et mystères étaient des produits primaires ou retravaillés du monde grec envers lesquels la Rome républicaine manifestait tour à tour une attitude d'ouverture et de réserve, d'accueil enthousiaste et de répulsion. Au II^e^ siècle avant notre ère, alors que Rome s'exposait de plus en plus à l'influence de l'Orient, deux tendances, ou plutôt deux politiques, s'opposaient l'une à l'autre : d'une part une ouverture « raisonnée » aux cultes étrangers par le biais de l'*interpretatio romana*[45], d'autre part des crises périodiques de xénophobie, et plus spécialement d'hellénophobie, qui motivaient une stratégie de répression. Il s'agit de deux attitudes qui s'affrontent et qui souvent coexistent dans la même personne, comme nous le verrons en traitant du cas de Varron. Une chronique de la répression s'ouvrirait avec la date emblématique entre toutes de 186 et, intégrant au passage les jalons de 181 et 139 avant J.-C., aboutirait aux années 90 du I^er^ siècle après J.-C. Un fil rouge traverse tous ces quatre repères : de la prohibition des *Bacchanales*[46] à l'expulsion des philosophes par Domitien[47], en passant par la mise au feu des « écrits de Numa »[48] et le bannissement des *Chaldaei* et des fidèles de Sabazios[49], c'est toujours une religiosité mystérique, occulte et philosophante, introduite par les Orientaux et les Grecs de l'Italie, qui semble être mise en cause.

L'une des composantes du versant philosophique de cette nouvelle religiosité, et pas la moindre, fut le pythagorisme, dont on peut suivre la lente

---

à Octavien, aucun des souverains Romains, qui étaient aussi les gardiens des traditions religieuses, n'a pu se dérober à l'influence de la philosophie hellénistique.

45 Voir p.ex. Dion. Hal. II, 19 ; cf. Ando 2005.

46 Liv. XXXIX, 8–19 (cf. 29. 8–10 ; 41.6–7 ; XL, 19.9–10), avec Pailler 1988 et 2005 ; Beard, North & Price 1998, t. I, 92–96 [= 2006, 101–105] ; Wyler 2011, 194–195.

47 Expulsion des philosophes de Rome en 89 et 94–95: voir Toynbee 1944 ; MacMullen 1966, 46–94 + 305–316.

48 Sur les « livres pythagoriciens » de Numa, brûlés en public parce que leur contenu philosophique avait été jugé dangereux (Plin., *NH* XIII, 84–88), ou parce qu'ils dévoilaient la raison d'être des « institutions sacrées » de Rome (Varro, *ap*. Aug., *Civ. Dei* VII, 34 ; Liv. XL, 29, 3–14 ; Val. Max. I, 1, 12 ; Plut., *Numa* 22, 2–5 ; Lact., *Inst. Div.* I, 22, 5–8), voir Delatte 1936 ; Cramer 1945 ; Boyancé 1955a ; Prowse 1964 ; Rosen 1985 ; Panitschek 1990 ; Willi 1998 ; Storchi Marino 1999, 163–196.

49 Voir Val. Max. I, 3, 3, avec Wardle 1998, 148–151. Sur les *Chaldaei* (astrologues), voir Cramer 1951, 14–17; Cramer 1954, 57–58 ; MacMullen 1966, 128–162 + 325–336. Sur le culte de Sabazios, Pailler 2009.

infiltration dans la capitale dès la fin du III^e siècle avant notre ère, avec le père de la poésie latine, Ennius[50]. « Découvert » et amené à Rome par Caton l'Ancien, Ennius a fait ses débuts dans la haute société philhellène, où il rencontra (et initia, semble-t-il, à la philosophie) Fulvius Nobilior[51]. Dans une étude intitulée « Fulvius Nobilior et le dieu ineffable », qui n'a toujours pas vieilli, Pierre Boyancé évoque le climat de mysticisme pythagoricien dans lequel baignait ce milieu[52]. C'est sans doute par réaction à cette vogue — transversale à la société romaine — que, à deux reprises dans l'espace de cinq ans, des mesures aussi sévères que celles prises par le Sénat en 186 et 181 ont frappé le culte de Dionysos, ainsi qu'une tradition qui s'affichait comme l'héritage romain de Pythagore — un héritage bien ancré dans la vie spirituelle de Rome, comme en témoigne la carrière de Varron.

Élève d'Antiochos d'Ascalon, Varron (116–27 avant J.-C.) fit sienne la démarche sélectionniste et novatrice de son maître et renchérit sur elle. Son esprit ouvert sut saisir dans la philosophie en pleine reconfiguration de son époque ce qui lui importait à la fois comme fond conceptuel et outillage méthodologique pour l'appliquer à l'étude de la religion romaine. « On ne saurait trop louer la modernité de [sa] pensée religieuse et philosophique »[53] — ce constat saute aux yeux si l'on compare Varron à l'autre grand esprit de la fin de la République : Cicéron.

Lui aussi avait fait l'expérience d'Athènes. Ce qu'il en emporta informe, entre autres, son *De natura deorum*, qui codifie l'éristique traditionnelle entre philosophes au sujet des dieux. Dans ce dialogue, Cicéron met en scène un stoïcien, un épicurien et un académicien, tous membres du clergé romain, qui se disputent selon les doctrines stéréotypées de leurs écoles respectives. Mais les positions et l'argumentation philosophique des trois interlocuteurs appartiennent au climat intellectuel de la date dramatique du dialogue (76 avant J.-C.), au lieu de refléter celui du moment de la rédaction de l'ouvrage, quelque trente ans plus tard, lorsque le paysage intellectuel avait irrévocablement changé. Dans la mesure donc où il

---

[50] Pour une histoire du pythagorisme romain, voir Ferrero 1955, avec Balbo 2008 ; Lévi 2011, ainsi que les études réunies dans Ternes 1998. Sur ses origines, Humm 1996–7. Sur la figure importante de Nigidius Figulus, Della Casa 1962 ; Liuzzi 1983 ; Musial 2001. Sur les *Pythagorei et magi* du I^er siècle avant J.-C., Macris 2006b, 310–311. Sur ladite « basilique pythagoricienne » de la Porta Maggiore, hypothétique lieu de réunion des Pythagoriciens de Rome, Sauron 1994.

[51] Échos de cette tradition chez Macr., *Sat.* I, 12 et 16 ; Lyd., *Ost.* 16.

[52] Boyancé 1955a.

[53] Lehmann 1997, 373.

choisit comme son propre porte-parole l'académicien Cotta, Cicéron reste prisonnier d'une étape largement dépassée de la philosophie hellénistique, se servant de concepts et d'outils démodés pour dire ce qu'est la religion romaine de son temps. Varron, quant à lui, entreprend de systématiser son héritage culturel depuis son poste de réception à l'avant-garde philosophique. Et du coup il regarde vers l'avenir. Ce n'est pas un hasard si sa fameuse tripartition de la théologie a retenu l'attention d'esprits comme Plutarque (*Amator.*, 763 C et E) et Augustin ; ni si sa postérité a choisi de garder le souvenir que Varron était enseveli selon le rite pythagoricien[54].

Moins passéiste que Cicéron, malgré les apparences, Varron est un penseur original influencé par l'avancée du pythagorisme au même titre qu'un Nigidius Figulus et qu'un Valerius Soranus[55]. Imbu des mêmes préceptes qu'eux, dans sa systématisation de la religion romaine Varron contemple le polythéisme ancestral à travers le prisme d'une théologie moniste. L'esprit de cet adepte de la modernité philosophique n'était pourtant pas exempt de contradictions. Dans le domaine des cultes « orientaux », par exemple, son attitude était régie par « une dialectique de l'attraction et de la répulsion »[56]. Choqué par le caractère à ses yeux barbare des cérémonies publiques du culte d'Isis (et nous savons qu'en 58 il joua un rôle actif dans la prohibition de ce dernier)[57], Varron était en même temps intrigué par la théologie qui se cachait derrière des symboles bizarres, d'autant plus que ces cultes étrangers se présentaient comme le reposoir de l'antique sagesse.

Plutôt que d'être en conflit avec la logique romaine face aux *sacra peregrina*, l'attitude ambivalente de Varron représente une étape dans l'histoire de cette réception. Traditionnellement, le contrôle des cultes étrangers en vue de leur introduction au *pomerium* visait leur aspect pratique plutôt que leur fond doctrinal : les membres du clergé romain acceptaient ou rejetaient le rite sans se soucier de la croyance qui le soutenait. C'est en ce sens qu'en essayant de définir la religion romaine on est autorisé de dire que le faire y coïncide avec le croire ou plutôt que le croire se résume au faire[58]. Mais la situation est bien plus complexe que cette simple dichotomie, puisque sujette au changement.

---

54 Plin., *HN* XXXV, 160. Sur le pythagorisme de Varron, voir Lehmann 1997, 299–314.

55 Soulignons que, dans sa défense contre la charge de magie, Apulée se réclame justement de deux *philosophes* [*sic*] romains : Varron et Nigidius Figulus (*Apol.* 42, 6–7).

56 Lehmann 1997, 259. Sur l'attitude ambivalente de Varron envers les cultes orientaux, ibid. 243–259.

57 Ibid. 252 et fr. 46b Cardauns.

58 Linder & Scheid 1993 ; Scheid 2005.

L'évolution du religieux, en plein essor au temps de Varron, est traversée par une dynamique qui transcende l'équation ainsi établie. En effet, à partir du moment où les cerveaux de l'élite romaine, dont une des fonctions était la gestion du culte, se trouvaient exposés à la *koinè* philosophique qui commençait à s'élaborer après la dissolution des Écoles, leur adhésion à une conception du religieux selon laquelle rite et théologie, faire et croire forment une indissoluble unité n'était plus qu'une question de temps. Mais ce n'est pas tout : la même politique religieuse de laisser-faire doctrinal (plutôt que de tolérance consciente) qui avait permis aux élites d'être conquises par la religiosité ambiante du monde hellénistique ouvrait la voie à une multitude d'agents qui, sous différents labels et en suivant parfois des canaux souterrains, purent introduire leurs produits à Rome. Ces propagateurs du divin sont les créateurs du « second paganisme »[59]. Leur piété « privée », faite d'un bricolage d'éléments empruntés à la spiritualité philosophique la plus élevée avec des croyances et pratiques issues des traditions les plus diverses, est l'une des forces qui finiront par transformer le paysage religieux de l'Empire. Avant de nous adresser individuellement à quelques-uns des acteurs qui ont contribué à cette profonde transformation, essayons d'établir les principaux axes selon lesquels se décline le phénomène de la mutation religieuse dans l'Empire romain sous l'influence de la philosophie.

II. *Les axes de la mutation*

L'inflation du divin

Par leur contact avec la variété des cultures de la Méditerranée orientale, et grâce aux phénomènes de cosmopolitisme[60], d'acculturation[61] et de syncrétisme[62], les sociétés de l'époque hellénistique et impériale connurent une ouverture sans précédent à l'altérité. Faisant naître, sur le plan religieux, une attitude de générosité inclusive et intégrative qui se traduisait par la transgression des horizons imposés par le respect des traditions ancestrales, cette expérience de la diversité et du pluralisme[63] résulta en

---

59 Veyne 1986, 259–260.
60 Richter 2011.
61 Veyne 1979 ; Wyler 2011.
62 *Syncrétismes* 1973 ; Dunand & Lévêque 1975 ; Bonnet & Motte 1999 ; Tardieu 1990–1, 1991, 1991–92 et 2005 ; Várhelyi 2001 ; Xella 2009 ; et dans ce volume Kaizer p. 113–128.
63 North 1992 ; Bendlin 2000 ; Rüpke 2010d.

une inflation phénoménale de la sphère du divin[64]. Dès lors, celle-ci sera peuplée non seulement des divinités traditionnelles grecques, romaines et « orientales », dans leurs variantes originelles, locales, panhelléniques, hellénisées ou romanisées, mais aussi d'hybrides syncrétiques, tels Sarapis, et d'abstractions divinisées dont *Tychè*/*Fortuna* ou les principes physiques et métaphysiques des philosophes. Pourtant, l'avènement de nouvelles divinités et la montée en puissance de la vogue de héros classiques comme Héraclès et Asclépios ne sont pas les seules causes de l'inflation du divin hellénistique. La normalisation de ce qui par le passé restait exceptionnel ajoutera à sa dynamique interne : ainsi aux souverains hellénistiques puis aux empereurs divinisés fera pendant la figure extraordinairement populaire (dans les deux sens du terme) du *theios anèr*, ce véritable « dieu parmi les hommes »[65]. De même, une foule de démons bons et mauvais, d'anges, de *numina* et de *genii* romains auront désormais droit à un culte régulier, privé ou public, et il en va de même avec les âmes des morts, qui jouiront d'un statut quasi divin. Le vieil adage de Thalès — πάντα πλήρη θεῶν[66] — sera ainsi investi d'actualité et enrichi d'un contenu insoupçonné, comme le rappelle Jamblique dans son adresse à Porphyre (*Myst.*, p. 30, 2–3 Parthey).

Du local à l'universel

Le brassage et la fusion issus de la circulation d'idées et de divinités dans une société multiethnique, n'ont pas, pour la plupart, abouti à un effet de tour de Babel, car le dépassement du régionalisme s'est accompagné de fortes tendances assimilatrices. Une série de stratégies de transfert et de « traduction » culturelle assura l'intégration et l'assimilation des nouveautés : ainsi, à l'*interpretatio graeca*, courante depuis les époques archaïque et classique et intensifiée au sein des royaumes hellénistiques de l'Orient, succéda l'*interpretatio romana*, elle aussi grandement redevable à la philosophie grecque, sur le plan théorique et conceptuel à tout le moins ; et à toutes les deux vint s'ajouter, en retour, la ré-orientalisation, l'*interpretatio orientalis* en quelque sorte, dont parle M.J. Versluys dans sa contribution au présent volume[67]. Il s'agit là de trois processus unifiants —

[64] Pour un survol assez évocateur, voir Rives 2007, 15–21.
[65] Voir plus loin, p. 65 et 80–81.
[66] Rapporté par Arist., *An.* 411 a 7, et avant lui, de façon anonyme, par Platon, *Lois* X, 899 b 9.
[67] P. 235–259.

parallèles, successifs ou interactifs — permettant d'éviter la dispersion infinie dans la multiplicité et d'assurer plus de cohésion interne aux panthéons hybrides qui en résultent. Mais il y a plus.

Dans l'espace mondialisé de l'Empire romain se produisit un fort mouvement centripète d'universalisation croissante. Ce passage du local à l'universel est repérable de manière éclatante sur le plan politique et social. Sur le plan intellectuel, qui nous intéresse ici, on est témoin, dès la fin de la République, de l'élaboration d'une réflexion systématique sur le religieux, son histoire et sa phénoménologie comparée[68], qui tire le meilleur profit des recherches antiquaires et des spéculations philosophiques[69] : dans un tel projet ambitieux, à la fois d'histoire et de philosophie de la religion, diversement réalisé (déjà par des pionniers comme Varron et Cicéron), la vision englobante de l'historiographie impériale rejoint la propension naturelle de la philosophie hellénistique à l'universel, à ce qui embrasse l'humanité dans son ensemble[70]. Mais il faudra attendre l'empereur Julien pour que la vocation œcuménique de l'empire trouve vraiment sa justification théorique en termes religieux[71].

La pyramide du divin : médiation et transcendance

Dans un empire si abondamment peuplé de dieux, la philosophie trouvait une riche matière apte à satisfaire son appétit de systématisation : elle cherchera donc à établir des équivalences entre des entités divines de provenances diverses et à y mettre de l'ordre en les hiérarchisant. Le résultat sera la construction d'une pyramide théologique où, reproduisant ce qui se passe dans l'administration civile qui en constitue le modèle, chaque type de divinité et chaque classe d'êtres supérieurs occupera un rang approprié[72]. Le point de départ pour cette architecture complète du divin est la série traditionnelle grecque dieux-démons-héros[73] — chaîne simple, sans cesse enrichie de divinités « orientales », « populaires » ou spéculatives (triades et hénades des philosophes[74]) qui, en milieu néoplatonicien,

68 Cancik 2001.
69 Tarver 1997.
70 Baldry 1965.
71 Voir plus loin, p. 82–83.
72 L'organisation de la « hiérarchie cosmique » occupe toute la deuxième partie de la monographie de Van Nuffelen 2011.
73 Sur cette série et ses variantes, voir Thom 1995, 103–116.
74 Triades : Griffiths 1996 ; hénades (notamment chez Proclus) : Vacanti 2006.

aboutira à une prolifération polythéiste baroque qui n'aura plus rien à voir avec la simplicité du schéma plotinien des trois hypostases[75].

Si le trait saillant de la pyramide théologique est la multiplication des entités intermédiaires, c'est que leur fonction, dans un monde qui cherche par tous les moyens le contact avec le divin (fût-ce un Dieu inconnu[76]), est d'assurer cette médiation. Mais, en même temps, à l'instar de l'empereur dont il est la fidèle image, le Dieu suprême se situe dans une contrée de plus en plus éloignée, au-dessus et au-delà de tout (ὑπεράνω ou ἐπέκεινα)[77] — et il en sera de même avec l'Un néoplatonicien, de Plotin à Damascius. Pour s'assurer une intercession efficace auprès de l'Être suprême il devient donc plus que jamais nécessaire de jeter un pont dans sa direction, en sorte que la distance qui le sépare de l'homme puisse être franchie. Dans la pensée philosophique, cet écart entre l'ici-bas et l'au-delà sera comblé par une démonologie élaborée essentiellement à partir de la matrice platonicienne de l'Éros-μεταξύ du *Banquet* et du démon de Socrate, à laquelle seront intégrées des conceptions (néo)pythagoriciennes, empédocléennes et xénocratéennes[78]. Et, à une époque plus tardive, « les anges du paganisme » auxquels se trouvent souvent assimilés en se dégradant les dieux traditionnels, seront appelés à jouer un rôle similaire de médiateurs[79] — indice incontestable de l'action de l'osmose dans la société[80].

Ces chaînes complexes sont le prix à payer pour le passage du panthéisme immanent des stoïciens, qui maintenait le principe divin à l'intérieur de la Nature sous la forme du Logos et du feu inhérents à elle, au transcendantalisme du platonisme pythagorisant, avec ses corollaires de la théologie négative et du monothéisme, qui commence à gagner les consciences dès le I^er^ siècle avant J.-C.[81]. Nous disons bien monothéisme, car l'hénothéisme religieux et le monisme philosophique (initié en Grèce

---

[75] Plotin affirmait que les intermédiaires ne sont pas nombreux (οὐδὲ πολλὰ τὰ μεταξύ) : *Enn.* V, 1, 3, 3–5.

[76] Voir le discours de Paul sur l'Aréopage athénien, avec Norden 2002 et Koch 2004.

[77] Dossier de textes dans Bonazzi 2008.

[78] Detienne 1963 (avec le compte rendu critique de Burkert *in Gnomon* 36 [1964], 563–567) ; Brenk 1986 ; Timotin 2011.

[79] Les ἄγγελοι ne seront plus l'apanage exclusif des juifs et des chrétiens : voir l'article séminal de Cumont 1915, Sheppard 1980/1, et maintenant l'étude complète de Cline 2011.

[80] Sur la notion d'osmose, voir Athanassiadi 2006, 26 et 237.

[81] Sur ce passage, voir Lévy 1998 ; Bonazzi 2008. Sur la montée des philosophies de la transcendance, voir plusieurs études reproduites dans Dörrie 1976 et Whittaker 1984. Sur l'ineffabilité de Dieu, Calabi 2002 ; sur l'un indicible, l'étude magistrale de Hoffmann 1997. Sur l'antécédent romain que représente Fulvius Nobilior au II^e^ siècle avant J.-C., voir Boyancé 1955a.

dès les présocratiques) semblent se rencontrer et se féconder mutuellement pour réaliser à cette époque un saut qualitatif et arriver à une vraie mutation[82]. Plusieurs opérations parallèles ou convergentes ont pu conduire à cette mutation majeure, mais deux sont les plus récurrentes : d'une part, le jeu d'identifications et de subordinations des entités divines, effectué par le biais de l'anonymat ou de la polyonymie ; d'autre part, le recours à l'exaltation d'une divinité suprême avec sa pluralité de manifestations[83].

Koinè *théologique*

Issu d'Alexandrie, ce nouveau platonisme finira par devenir, à partir des I^er^–II^e^ siècles après J.-C., la grille de lecture du monde divin, la *koinè* théologique de l'empire dans son ensemble[84]. Le succès de cette *koinè* d'origine philosophique est impressionnant. En l'espace de quelques décennies, elle réussit à franchir le périmètre étroit des professionnels de la philosophie pour atteindre l'exégèse juive de la Bible[85], et littéralement inonder la pensée mythique et les spéculations gnostiques et gnosticisantes, comme en témoignent l'*Apocalypse de Zostrien*[86], les nombreux textes désignés comme séthiens ou valentiniens[87] ou les traités hermétiques[88]. Sujette à l'osmose, la pensée chrétienne, d'Origène à Marius Victorinus, est, elle aussi, profondément influencée par cette *koinè* théologique qui fournit désormais aux dieux mêmes, grecs et orientaux, leur mode de pensée et d'expression : dans les oracles qu'ils délivrent, aussi bien dans des séances privées que — et cela est capital — depuis des institutions publiques, nouvelles ou traditionnelles, les dieux parlent le même langage[89].

---

[82] Voir Athanassiadi & Frede 1999 (ouvrage qui a lancé le débat) ; Athanassiadi 2009a ; Mitchell & Van Nuffelen 2010a et 2010b, avec le compte rendu d'Athanassiadi dans la *Catholic Historical Review* 98.3 (2012), 524–528. Attitude réservée chez Sfameni Gasparro 2010.

[83] Cf. Versnel 1990 ; Versnel 2011, 239–307 (qui parle d'hénothéisme). Pour une lecture strictement polythéiste de ces phénomènes, voir Belayche 2005 et 2010 ; Chaniotis 2010b.

[84] Voir plus haut, p. 47–49. Sur la notion de *koinè* théologique, voir déjà Athanassiadi 1999b, 177–181 ; Athanassiadi 2003.

[85] Voir plus en détail plus loin, p. 72, à propos du cas de Philon.

[86] Tardieu 1996 ; Hadot 1996.

[87] Layton 1980–1981 ; Mansfeld 1989 ; Wallis & Bregman 1992 ; Turner & Majercik 2000 ; Turner 2001 et 2009 ; Pearson 2004 ; Thomassen 2006 ; Narbonne & Poirier 2009 ; Narbonne 2011.

[88] Voir la section suivante, avec la n. 100.

[89] Séances privées : *Oracles chaldaïques* et autres produits de la *freelance divination* (sur laquelle voir Goulet 2001, 191–229, 231–244 [articles de 1982 et 1992] ; Athanassiadi 1993). Institutions publiques traditionnelles : les « oracles théologiques » ; nouvelles : l'oracle d'Alexandre d'Abônouteichos (sujets traités plus loin, p. 59–60 et 77–78).

L'idiome de la révélation

Ces « dieux qui parlent » directement pour dévoiler leur identité et leur nature et pour indiquer les voies menant au salut ne font que répondre à des questions précises formulées par les consultants, en fait à des demandes de révélations qui, par leur nombre et par l'orientation théologique de leurs préoccupations, sont sans précédent dans l'histoire de la religion gréco-romaine[90]. Ayant laissé leur trace dans plusieurs documents littéraires, tels le texte du médecin Thessalos de Tralles (I^er^ siècle)[91], les *Discours sacrés* d'Ælius Aristide (II^e^ siècle)[92] ou la « vision de Mandoulis » (III^e^ siècle)[93], ces demandes ont aussi leur équivalent en contexte magique dans les ὀνειραιτητά, censés produire des épiphanies et des photagogies divines en songe[94]. La soif de Dieu qui anime ces requêtes des mortels est transversale pendant la période que nous examinons ici, une période qui voit l'anthropocentrisme céder la place à une vision théocentrique du monde, et pendant laquelle l'axe de gravité se déplace irrévocablement de l'homme « animal politique » à l'homme « serviteur de Dieu »[94a]. Cette même soif du divin envahit la philosophie, qui, dans sa quête ardente de la vérité (ἀλήθεια), se fie de moins en moins à l'homme et à ses facultés intellectuelles[95], pour avoir recours à des sources extra-philosophiques, perçues comme les vraies dépositaires de la sagesse divine. Ainsi la *zétésis* (ζήτησις) du philosophe au moyen de la réflexion libre et du débat dialectique se mue en collection et décryptage herméneutique de paroles divines et de maximes de l'antique sagesse[96].

Une et divine, la vérité est à découvrir avant tout dans les textes révélés, censés transcrire fidèlement ce que les dieux eux-mêmes ont proféré, et continuent à proférer, en vers, dans des oracles à contenu théologique[97]. Cette conviction, qui inspire les auteurs des *Oracles chaldaïques* et anime

---

90 Voir la liste de questions théologiques dressée par Busine 2005, 110–112.

91 Festugière 1939 ; Moyer 2011, 208–273 (« Thessalos and the magic of empire »).

92 Festugière 1954, 85–104 ; Behr 1968 ; Sfameni Gasparro 1998b ; Pernot 2002 ; Petsalis-Diomidis 2010.

93 Voir Nock 1934 ; Dunand 2002 ; Tallet 2012.

94 Dodson 2009, 18–28.

94a Voir Athanassiadi 2013.

95 Sur la dichotomie platonicienne entre intelligences discursive (διάνοια) et intuitive (νοῦς), l'écrasante supériorité de la seconde et son aptitude à concevoir Dieu, voir les traités I et IV du *Corpus Hermétique* (notamment IV 4) et Plot., *Enn.* IV, 8, 1, 7–8 (εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς), avec Van den Kerchove 2012, 279–371.

96 Voir Hadot 1987, et plus haut, p. 49–50.

97 Sur les « oracles théologiques », voir Nock 1928 ; Robert 1968 et 1971 ; Busine 2005, 195–224.

leurs exégètes néoplatoniciens, est aussi la force motrice derrière les entreprises de Cornélius Labéon et de Porphyre, mais aussi des rédacteurs de collections théosophiques chrétiennes (telle la *Théosophie* dite de Tübingen) qui prennent les auteurs païens comme modèles[98]. La voie de la révélation est censée être inscrite également, depuis des temps immémoriaux, sur les « anciennes stèles d'Hermès » en Égypte[99] : tout un monde d'héritiers de cette gnose divine continue à la consigner par écrit et à la transmettre sous forme de discours en prose[100]. En milieu gnostique, des révélations inédites émanent de figures d'autorité appartenant à la tradition biblique ou à l'entourage de Jésus, mais aussi de voyageurs célestes relatant leurs expériences mystiques (Zostrien, Marsanès), de personnages symboliques comme Allogène (= l'étranger) ou Eugnoste (= le bien connu), ou d'entités féminines en rapport avec le monde intelligible (Hypsiphroné, Prôtennoia, Pistis Sophia)[101]. Même en littérature latine, une révélation au contenu élevé vient couronner des œuvres comme *Le Songe de Scipion* de Cicéron ou les *Métamorphoses* d'Ovide et d'Apulée[102].

Enfin, les dieux dispensent la vérité sous un autre mode aussi, à la fois symbolique et empirique, à savoir par leurs épiphanies au terme d'initiations mystériques[102a]. C'est pourquoi pendant toute la « longue époque hellénistique » la vaste diffusion des cultes à mystères va de pair avec l'intensification du phénomène des initiations multiples[103]. Dans ce contexte de fascination pour les révélations procurées par les mystères on ne sera pas étonné de voir les philosophes singulièrement attirés par la gnose ésotérique (ἀπόρρητα) dispensée lors des cérémonies sacrées (τελεταί) et des

---

98 O'Meara 1959 ; Mastandrea 1979 (avec Fowden 1981) ; Athanassiadi 1992 ; Beatrice 2001 ; Busine 2004 ; Busine 2005, 233–317 (Porphyre) et 361–431 (collections chrétiennes).

99 Pour l'ὁδός (terme que reprend le titre de Van den Kerchove 2012), voir *Corp. Herm.* IV 11, VI 5, XI 21, fr. Stobée II B 5 et 8 ; Iambl., *Myst.* VIII, 5, 1, etc. Pour une comparaison du mode de révélation employé dans les traités hermétiques et dans les *Oracles chaldaïques*, voir Van den Kerchove 2010. — Le thème de l'enregistrement de la vérité divine sur des stèles se retrouve aussi dans le traité gnostique connu sous le titre *Les trois stèles de Seth.*

100 Cf. Iambl., *Myst.* VIII, 4–5. Sur la révélation d'Hermès Trismégiste, voir notamment Festugière 1944–1954 et 1967 ; Mahé 1978–1982 et 1991 ; Fowden 1993[2] ; Van den Kerchove 2012.

101 Pour une liste plus complète, voir Scopello 2008, ainsi que les études réunies in Scopello 2009.

102 Sur ce sujet, voir en détail Lévi 2011. Pour *Le Songe de Scipion*, voir déjà Boyancé 1936 ; pour Ovide, Hardie 1995 ; pour Apulée, Griffiths 1975 ; Keulen & Egelhaaf-Gaiser 2012.

102a Cf. Clinton 2004.

103 Cas célèbres : Prétextat (*CIL* VI [1], 1779, avec Kahlos 2002) et l'empereur Julien (Gauthier 1992). Turcan parlait à ce propos de « paganisme collectionneur ». C'est Pythagore qui en fournit le modèle : voir Diog. Laert. VIII, 2 et Iambl., *VP*, 14, 18 et 151, avec Macris 2004, t. II : 150 et n. 49 ; 175.

initiations (μυήσεις) dans le fin fond (ἄδυτα) des sanctuaires, et revendiquer pour la philosophie un accès privilégié à l'ultime vérité divine[104].

La sagesse des Anciens et ses livres sacrés

Cette valorisation extraordinaire du révélé va de pair avec celle de l'antique[105] ; car au moins depuis Platon, les Anciens étaient considérés comme proches des dieux[106] et de ce fait participant à la *philosophia perennis* ou *prisca theologia* révélée aux hommes des origines[107]. Assis sur cette base, le « mirage oriental » (remontant déjà à Hérodote et à Platon) se trouve renforcé par le passéisme et le goût de l'exotique de la Seconde Sophistique et finit par prendre la forme d'une irrépressible boulimie pour les traditions religieuses des peuples sages d'une haute antiquité et de leurs livres sacrés — qui en réalité sont souvent les produits plus ou moins récents de la « pseudépigraphie religieuse »[108]. Convaincus qu'*ex Oriente lux*[109], les philosophes de l'époque impériale et de l'Antiquité tardive partent à la recherche des « sagesses barbares », celles des Égyptiens, des Chaldéens et des mages perses, ou encore des Hébreux, des Phéniciens et des brahmanes de l'Inde[110].

Mais les Anciens de la Grèce n'en sont pas moins vénérables : on les considère, eux aussi, comme divins[111] et on les convoque en tant qu'autorités en matière de choses divines. Leur sagesse provient soit directement de l'inspiration divine, comme dans le cas des poètes — « théologiens » Homère, Hésiode et Orphée[112], soit d'une initiation originelle, comme dans le cas de Pythagore, disciple de l'initiant (τελεστής) Aglaophamos[113], soit, enfin, par leur appartenance à une « chaîne d'or » qui assure la

---

104 Dörrie 1981 ; Pépin 1984 ; Armstrong 1985 ; Riedweg 1987 ; Roskam 2001 ; Van Nuffelen 2011, 37–45 et 73–78. Cet attrait pour les mystères et le secret est exemplifié par Clément d'Alexandrie dans le *Pédagogue* et le *Stromate* V ; voir Le Boulluec 2009[2] ; Herrero de Jáuregui 2007 et 2008.

105 Elle-même fondée sur le principe du πρεσβύτερον κρεῖττον (« ce qui est plus ancien est supérieur ») ; voir Pilhofer 1990.

106 Voir, entre autres, *Symp.* 178 a 6-b 1 et 178 c 2–3 ; *Phlb.* 16 c 5–10. Cf. aussi *Epin.* 980 d 7-e 3 ; Arist., *Metaph.* A 3, 983 b 32.

107 Cf. Boys-Stones 2001.

108 Speyer 1989, 21–58 + 100–139 (articles de 1965/6 et de 1972).

109 Cf. Casadio 2009.

110 Momigliano 1975 ; Broze, Busine & Inowlocki 2006.

111 Cf. Macris 2004, t. II, 33 *sq*. pour l'emploi de l'épithète θεῖος en milieu néoplatonicien et, plus généralement, Du Toit 1997. Sur le « divin Platon », voir Van Riel 2004.

112 Lamberton 1986 et 1992.

113 Selon le *Discours sacré* attribué à Pythagore, cité par Iambl., *VP*, 146. Cf. Brisson 2002.

transmission (παράδοσις) de l'enseignement primitif : c'est bien le cas des maîtres hermétiques[114], ou encore de Platon, élève des pythagoriciens, et de ses héritiers, ces καθηγεμόνες du platonisme tardif qui, en dépit de l'évidente solution de continuité avec l'ancienne Académie, se présentent comme les gardiens de la tradition[115]. Leur extraordinaire constitution physique et mentale, le statut exceptionnel de leur âme, qui, investie d'une mission sotériologique, n'est point déchue mais envoyée par les dieux, et leur participation créative à la sagesse divine sont les preuves de cette filiation[116].

Une évolution à trois temps consomme le passage de l'anthropocratie à la théocratie de l'époque tardive dont nous avons parlé plus haut. D'abord, on voit apparaître des collections de textes anciens et des compositions théosophiques censées contenir en somme la même Vérité. Rédigés en grec, qui reste la *lingua franca* de l'empire et le langage propre de la philosophie et de la mystique, les *Hermetica* et les *gnostica*, les *Chaldaica* et les *Orphica* (notamment le *Testament* d'Orphée, les *Rhapsodies* et les *Hymnes*), les (pseudo)*Pythagorica* (dont les *Vers d'or* et le *Discours sacré*), tout comme les textes (pseudo)zoroastriens des « mages hellénisés », sont, avec les oracles « théologiques », autant d'expressions de la gnose universelle.

Ensuite, à l'époque antonine, le critère selon lequel est évaluée (et acceptée) une pléthore de sources de sagesse méditerranéennes était encore leur conformité aux enseignements fondamentaux de la Philosophie, notamment celle de Platon (par ex. chez Numénius, fr. 1a Des Places). Mais l'espace de quelques générations a suffi pour que les données de cette équation fussent inversées. Ainsi chez les platoniciens tardifs — et c'est la troisième étape de notre schéma — ce n'est plus la philosophie qui sert de *regula*, mais la Révélation divine elle-même. Dans sa *Réponse à Anébon* (*Myst.* I, 1–3 = 3, 15–10, 9 Parthey), Jamblique donnera à Porphyre une leçon magistrale de théologie sous la *persona* du prêtre égyptien Abammon et, se réclamant des traditions pluriséculaires de l'Égypte et de la Chaldée, lui prouvera l'incontestable supériorité de la théurgie sur la philosophie. De même, il couronnera son *curriculum* d'études platonicien-

---

114 Van den Kerchove 2012, 45–65.

115 Fowden 1982, 33–35.

116 Sur les âmes envoyées, voir le dossier constitué par Macris 2004, t. II, 89–97, ainsi que les n. 11–12 de C. Luna et A.-Ph. Segonds dans leur édition de l'*In Parmenidem* de Proclus pour la CUF, t. I (2007), 170–175 (p. 172–173 pour la mission salutaire des âmes non déchues).

nes par une écriture sacrée : les *Oracles chaldaïques*[117]. Suivant la même logique, le maître de Proclus, Syrianus, puis Proclus lui-même, chercheront à établir l'accord des théologies d'Orphée, de Pythagore et de Platon *avec* les *Oracles chaldaïques* (πρὸς τὰ Λόγια)[118]. Dorénavant la norme en philosophie platonicienne est fournie par un texte révélé !

Dans le développement de la pensée antique, la subordination du rationnel au révélé, érigé en écriture sacrée, marque l'étape décisive de la mutation[119]. Déjà Franz Cumont s'était servi de l'expression « Bible païenne » pour désigner les *Logia*[120], sans aller pourtant jusqu'à lier leur succès auprès des philosophes à ce mouvement révolutionnaire de l'Antiquité tardive qu'est le passage du rouleau au codex et le triomphe final de ce dernier. Mais la nouvelle technologie joua son rôle — et un rôle décisif — dans le changement de l'attitude du lecteur envers sa culture, puisqu'il se trouvait désormais face à un manuel, au sens littéral du terme, promettant de contenir la somme de la sagesse en une seule unité matérielle[121]. Ce changement de perception correspond parfaitement au désir croissant des philosophes visant à réduire la pluralité à l'unité, la polydoxie humaine à la monodoxie divine, et à guider l'humanité errante du choix personnel (αἵρεσις) à l'orthodoxie.

L'assimilation à Dieu

L'accent mis par la théologie de la transcendance sur l'écart qui sépare Dieu de l'homme et du monde change totalement la vision de la philosophie sur ce qu'est le but ultime — le τέλος — de l'existence humaine[122]. Il ne suffit plus à l'homme de s'adapter aux lois qui gouvernent le cosmos,

---

117 Voir plus loin, p. 78–80.

118 Selon l'interprétation que donne Saffrey (2000, 143–158) de deux notices de la Souda (t. IV, 210.5–22 et 478.21–479.8 Adler), Syrianus était l'auteur d'un ouvrage intitulé *Accord* (*συμφωνία*) *d'Orphée, Pythagore, Platon avec les Oracles [chaldaïques]* que Proclus aurait revu et augmenté.

119 Sur les écritures sacrées du paganisme, voir Leipoldt & Morenz 1953 ; Colpe 1988. Sur les *hieroi logoi*, Baumgarten 1998 ; Henrichs 2003. Sur le processus de sacralisation de l'écrit, De Smet, de Callataÿ & Van Reeth 2004.

120 Relevé des premiers emplois de cette expression par Michel Tardieu dans Lewy 2011[3], 741, avec la n. 35.

121 Irigoin 2001, 59–73 ; Stroumsa 2005, 61–101 ; Athanassiadi 2006, 116–120.

122 Sur l'assimilation à Dieu comme τέλος de la philosophie, voir le passage (d'Eudore ?) recueilli par Stob., *Eclog.* II, 7, 3, p. 49, 8–50, 10 Wachsmuth, avec Bonazzi 2008, 246 *sq*. La validité de ce τέλος sera maintenue jusqu'à la fin de l'Antiquité, puisqu'il figure aussi dans les commentaires des derniers néoplatoniciens aux *Catégories* d'Aristote.

menant une « vie en accord avec la Nature »[123] et pratiquant une « piété cosmique »[124] en accord avec les prérogatives de la philosophie stoïcienne. Dorénavant, c'est Dieu qui devient le régulateur, le modèle et le but de la vie, un Dieu extra-cosmique et transcendant. Afin de réaliser pleinement son être et trouver le bonheur, l'homme doit s'évader du monde[125] et s'efforcer de s'assimiler « autant que possible » (κατὰ τὸ δυνατόν) à ce Dieu autre et lointain, auquel l'attachent pourtant des liens de parenté (συγγένεια)[126], en raison de cette parcelle de divinité qu'est son âme immortelle. On aurait attendu que l'élévation de Dieu à des cimes inaccessibles réduise l'homme à l'impuissance et rende caduc le vieil idéal platonicien de l'ὁμοίωσις θεῷ[127]. En réalité c'est tout le contraire qui se produisit : le défi a nourri la soif de l'absolu ; l'espoir que la distance entre l'homme et Dieu serait malgré tout franchissable s'est mû en certitude. Ainsi, le désir de Dieu a placé au centre des préoccupations humaines un questionnement nouveau sur les conditions, les modes, les degrés et les étapes de l'assimilation au divin[128]. Mettant en sourdine le complexe de l'*hybris*, qui freinait les ambitions démesurées des mortels, ce dépassement radical de la condition humaine se décline de plusieurs manières, aspirant non seulement à l'immortalité astrale[129], mais jusqu'à la fusion totale avec le divin (θεοκρασία[130]), la divinisation (θε[ί]ωσις) et l'apothéose.

Procédant à une alliance infrangible, religion et philosophie unissent leurs forces dans une tentative d'explorer toutes les approches et tous les moyens susceptibles d'aider dans cette quête : de la voie orgiastique des mystères de Dionysos[131] à celle, initiatique, d'un orphisme « bachique » (telle qu'elle se reflète, par exemple, dans les lamelles d'or[132]), et de la voie ésotérique de la gnose aux rituels anagogiques des magiciens et des

---

123 ἀκολούθως ou ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν : cf. Bonazzi 2008.

124 Pépin 1986.

125 Aussi bien chez Platon que chez Plotin l'accent est mis sur l'évasion (φυγή). La fuite du monde est la condition nécessaire pour l'ὁμοίωσις θεῷ. Cf. Festugière 1954, 53–67.

126 Cf. Des Places 1964.

127 Sur lequel voir Sedley 1999 ; Annas 1999 ; Armstrong 2004 ; Lavecchia 2006.

128 Collection de textes antiques relevant de la divinisation : Lévy 2010. Sur l'histoire de l'idéal platonicien et sa postérité, voir Merki 1952 ; Roloff 1970 ; van den Berg 2003 ; Van Kooten 2008.

129 Cumont 2009[2] ; Nilsson 1954.

130 Terme rare employé dans ce sens par Iambl., *VP* 240.

131 Voir Jaccottet 2003 et 2006 ; et, pour un cas particulier, Vermaseren 1976.

132 Voir Pugliese Carrattelli 2003 ; Graf & Johnston 2007 ; Bernabé & Jiménez San Cristóbal 2008 ; Tzifopoulos 2008 ; Edmonds 2010.

théurges[133], l'aspiration suprême est de sortir des étroites frontières du moi (ἔκστασις) pour se noyer en Dieu. Sur un autre registre, qui rejoint le même but par la voie de la discipline rigoureuse et de l'ascèse morale, s'inscrit l'ascension progressive par l'échelle des vertus, qui assurent l'élévation de l'homme au niveau noétique et spirituel, en lui permettant de devenir pur νοῦς et de s'unir ainsi à l'Intellect divin[134]. Même l'épicurisme matérialiste participe à sa façon à ce mouvement généralisé, à cette aspiration individuelle et collective à la divinisation[135], que renforce l'apparition de plus en plus fréquente des « hommes divins »[136]. Imitant l'*exemplum* de Pythagore[137], comme le proclame le nouveau genre littéraire des *Vies* hagiographiques décrivant leur épiphanie parmi les hommes[138], ces sages dotés de pouvoirs surhumains descendent sur terre avec comme seul motif « le salut de leurs contemporains et des générations à venir »[139].

Renforcement de la piété et redressement du rituel

Ces hommes divins (θεῖοι ἄνδρες), qui se posent en modèles vivants, naturellement se prononcent sur la manière dont on doit adorer le divin. Toutefois, la rectitude de la *praxis* rituelle, qui se trouve au cœur de la religion publique antique, n'avait jamais laissé les philosophes indifférents, et il n'était pas possible que cela fût le cas pendant cette période d'intensification du religieux qu'est l'époque impériale. Simplement, avec l'abandon progressif de la mentalité anthropocentrique, illustrée par le vieil adage de Protagoras « l'homme est la mesure de toutes choses », et l'orientation verticale de la vie humaine en direction du divin, les philosophes s'adonnent beaucoup moins à une critique radicale du culte tel qu'il était pratiqué dans la cité. Ce ne sont plus les piliers de la religion traditionnelle qui constituent leurs principales cibles — l'anthropomorphisme, le principe du

---

133 Pour les magiciens, voir la *Recette d'immortalité* (faussement appelée *Mithrasliturgie*), avec Zago 2010, et *PGM* IV ; pour les théurges, Johnston 1997. Sur l'ascension de l'âme en général, voir Culianu 1982 et 1983.

134 Divinisation par l'échelle des vertus : O'Meara 2003 ; Baltzly 2004. Remontée et Intellect : Narbonne 2011, 97–115.

135 Erler 2002 ; Koch 2005 ; cf. Warren 2000.

136 Flinterman 1996.

137 Macris 2006b et 2008.

138 Van Uytfanghe 1993.

139 Ainsi Procl., *in Parm.* 618, 9–13 Cousin, à propos de Syrianus ; cf. plus haut, n. 116. Souvent le sage/l'homme divin n'est pas reconnu en tant que tel par ses contemporains ; voir M.Aur., *Med.* VII, 67, 1 (avec une petite allusion autobiographique) : λίαν γὰρ ἐνδέχεται θεῖον ἄνδρα γενέσθαι καὶ ὑπὸ μηδενὸς γνωρισθῆναι.

do ut des, la nécessité et l'efficacité du rituel –, mais le départ de la tradition. Érigé par la société en arbitre de son comportement en matière de religion, le philosophe concentre ses efforts sur les moyens susceptibles de renforcer la religiosité et la piété (εὐσέβεια) et de rétablir l'orthopraxie. Cette tentative de « redressement » (ἐπανόρθωσις), qui commence par la correction des attitudes et des pratiques de la religiosité privée, ne tarde pas à déboucher sur la régulation normative des cultes publics, tant au niveau central qu'à celui, plus restreint et local, de la cité. Si la référence au *mos maiorum* est celle qui donne le ton à un tel projet — une référence à la fois transversale et bien enracinée dans l'opinion commune, mais aussi politiquement chargée –, son ancrage philosophique n'est pas moins significatif.

Un bon exemple à tous les égards est fourni par la figure d'Apollonios de Tyane, ce sage pythagoricien qui vécut au I^er^ siècle après J.-C. et dont la vie romancée par Philostrate connut un immense succès pendant l'Antiquité tardive et au-delà. Sa principale mission était de restaurer les institutions religieuses sur une échelle universelle[140]. L'hommage inconditionnel qu'il rendait à la tradition indépendamment de sa provenance est l'un des traits fondamentaux de l'attitude impériale face au fait religieux. Si les chrétiens ne sont pas admis dans cette fantasmagorie kaléidoscopique, c'est qu'ils sont dépourvus de tradition ancestrale, comme l'explique l'empereur Julien. Ce qui les exclut du domaine de la tolérance romaine est leur manque d'enracinement culturel[141].

Spiritualisation du sacrifice et ascèse

Cet acte violent mais central de la religion traditionnelle qu'est le sacrifice sanglant devient l'objet de la part des philosophes d'une critique acharnée d'origine orphico-pythagoricienne, radicalisée et dramatisée à l'extrême par Empédocle[142]. Tout en tolérant, comme Apollonios[143], ce que la coutume a sanctionné — et en s'occupant même à le « redresser » –,

---

[140] Selon Philostrate (*VA* I, 2, 3), Apollonios « écrivit des lettres sur les dieux, sur les mœurs des hommes, sur la morale, sur les lois, dans lesquelles il redressait les erreurs que l'on commettait (ἐπηνώρθου … ὅ τι ἁμαρτάνοιτο) » (trad. Grimal). Le moment où ce sage met pied en Ionie, des ambassadeurs arrivent de toutes les cités de la province d'Asie à Éphèse pour lui demander des conseils sur la manière dont ils doivent pratiquer les rites (IV, 1). Apollonios procède à la correction des pratiques selon la tradition (IV, 1 *ad fin.* : διωρθοῦτο). Voir Fowden 2005.

[141] Jul., *Gal.* 39a–b ; 238c–d ; cf. Athanassiadi 1992², 162–167.

[142] Sfameni Gasparro 1987–9 ; Balaudé 1997 ; Gladigow 2008.

[143] Cf. Philostr., *VA* I, 31, 2 et I, 32, 1.

les philosophes, tout comme les membres des communautés qui lisaient les *Hymnes orphiques*[144], expriment leur propre piété par des offrandes végétales, ou alors purement « mentales » (la prière), et encouragent leurs adeptes à en faire autant. À un disciple qui veut honorer Dieu par des offrandes d'encens, Hermès Trismégiste explique qu'offrir un sacrifice matériel, même sous la forme la plus pure, à celui à qui rien ne manque, revient à un sacrilège (*Ascl.* 41). Dans des milieux philosophiques et théosophiques la tendance à un sacrifice conforme aux exigences d'une *religio mentis* (*Ascl.* 25) se fait jour. Augurant « la fin du sacrifice »[145], cette tendance au « sacrifice mental ou intellectuel » (λογική ou νοερὰ θυσία) ou au « sacrifice du cœur »[146] cesse bientôt d'être confinée au cénacle théosophique et à la communauté textuelle pour se répandre, sous la forme d'ordre divin ou d'exhortation philosophique adressée aux cités et aux prêtres, par le vaste monde[147].

Cet anti-ritualisme n'a rien à voir avec l'attitude épicurienne et sceptique, assez répandue sous la République parmi les classes dirigeantes[148]. Il résulte d'un dépassement de la mentalité formaliste en matière de religion, étant le fruit d'une disposition mystique, comme chez Plotin[149], et/ou d'une concentration intense sur le côté moral et spirituel de l'expérience religieuse[150]. Le sacrifice sacré entre tous — à la fois hymne et salut — consiste en une élévation de l'âme dira Porphyre[151] ; ou encore « l'esprit du sage est le seul temple qu'on doit consacrer à la divinité »[152]. Plutôt qu'un attachement vide à la forme cultuelle, la focalisation sur la pureté intérieure est une expression de l'esprit ascétique qui caractérise de plus en plus l'Antiquité tardive. À la fois idéal de vie et pratique de

144 Morand 2001, 101–152.

145 Stroumsa 2005, 103–144 ; cf. Bradbury 1995.

146 Sur le sacrifice spirituel en général, voir déjà Ferguson 1980. Λογικὴ θυσία : *Corp. Herm.* I, 31; XI, 18, 19, 21, avec Van den Kerchove 2011. Νοερὰ θυσία : Camplani & Zambon 2002, notamment 62–74. « Sacrifice du cœur » : Toulouse 2001. Même tendance dans les *Sentences* pythagoriciennes (cf. Chadwick 1959), que Porphyre connaissait très bien, puisqu'il les cite à plusieurs reprises dans sa *Lettre à Marcella*.

147 Ordres divins issus de centres oraculaires qui répondent aux préoccupations métaphysiques des consultants : Busine 2005, 196–202 ; ou qui sont marqués par la présence des philosophes, voire « gérés » par eux : Athanassiadi 1991, 274–277; Athanassiadi 1992. Exhortations adressées aux cités et aux prêtres : [Apoll.], *Ep*. 26, 27.

148 Cic., *Div.* II, 51 ; *ND* I, 71 : boutade attribuée à Caton l'Ancien.

149 Porph., *Plot.* 10, 33–36.

150 Sur la critique du rituel (et notamment du sacrifice) « par le haut » et sur le salut spirituel chez Porphyre, voir Cook 2011, 255–275.

151 Porph., *Abst.* II, 34 (avec référence à Apollonios).

152 Porph., *Marc.* 11 ; *Abst.* II, 52. Cf. Tanaseanu-Döbler 2009.

salut, le *bios* ascétique acquiert une dimension obsessionnelle dans les milieux philosophiques, où l'on relève des comportements qui n'ont rien à envier à la rigueur érémitique[153]. La thématique de l'ascèse, qui à elle seule dénote une véritable révolution sociale, traverse tous les axes de mutation que nous venons d'énumérer en les inséminant[154]. Le souci de pureté et d'intégrité morale occupe aussi une place importante dans les cultes à mystères[155] et devient chez les philosophes le fondement de la « bonne » religion[156].

La spiritualisation du rituel est en rapport direct avec ce qu'on appelle religiosité privée, une forme de piété qui, par la prière anagogique et la contemplation, assure la familiarité, et même l'union, du pratiquant avec le divin. Même si cette attitude spirituelle se retrouve à toutes les époques, son intensification à l'époque impériale, sous l'influence du platonisme pythagorisant, est remarquable. Le Lucius d'Apulée, l'Ælius Aristide des *Discours sacrés*, le Julien de l'*Hymne à Hélios* vivent respectivement dans l'intimité d'Isis, d'Asclépios et d'Hélios et proclament ce lien privilégié avec la divinité à un public capable d'apprécier, sinon de partager, leur expérience.

La théurgie

Le paradoxe des deux démarches parallèles, et à première vue contradictoires, que nous venons d'analyser, à savoir la réforme du culte selon les impératifs de la tradition et le détachement d'elle par la spiritualisation, allait être résolu par le scion d'une dynastie sacerdotale, le philosophe Jamblique. Cet « homme divin » d'un genre nouveau greffa sur le tronc d'une éducation résolument platonicienne la riche moisson d'expériences religieuses et spirituelles qu'il avait récoltées un peu partout : chez les adeptes des cultes traditionnels, grecs et orientaux, mais aussi chez les hermétistes d'Égypte et dans cette révélation récente qu'étaient les *Oracles chaldaïques.* Transformant la figure du théurge qu'il y avait rencontrée selon les besoins sotériologiques et culturels de son siècle, Jamblique s'en servit comme d'un levier pour la construction d'une théorie et d'une pratique universelles de la grâce qu'il dressa contre les sotériologies chrétiennes et

---

153 Apollonios exige de ses disciples ἀπέχεσθαι λουτροῦ παντός (*Ep.* 43) ; pour les excès d'ascétisme auxquels se soumettait Proclus, voir Marin., *Procl.* 19–20.

154 Brown 1988 ; Francis 1995 ; Finn 2009.

155 Voir Alvar 2008.

156 Voir les commentaires de Damasc., *Hist. Phil.* fr. 43 (Hypatia) ; fr. 46 E (Théosébius).

gnostiques, mais aussi contre l'élitisme plotinien et chaldaïque[157]. Ainsi, grâce à l'initiative d'un homme, les tables furent tournées et l'action rituelle déclarée supérieure à la contemplation : inversant le processus de philosophisation de la religion inauguré à l'ère hellénistique tardive, Jamblique accomplit la théologisation *et surtout la ritualisation* de la philosophie, revendiquant pour la *praxis* rituelle la place prépondérante dans la démarche philosophique[158]. Selon une formule célèbre, « c'est l'accomplissement religieux des actions ineffables dont les effets dépassent toute intellection, ainsi que le pouvoir des symboles muets, entendus des dieux seuls, qui opèrent l'union théurgique » (*Myst.* II, 11 = 96, 17–97, 1 Parthey). Comme il l'explique à Porphyre, qu'il taxe d'arrogance intellectuelle, la théurgie est supérieure à la simple théologie, car elle est l'action des dieux eux-mêmes sur l'homme qui s'est rendu entièrement compte de son insignifiance — son οὐδένεια — en tant que mortel face à l'omnipotence du divin (Ibid. I, 15 = 47, 16–19 ; III, 18 = 144, 12–14 Parthey).

Il revenait à Julien, *pontifex maximus* et empereur romain, de valoriser, sur le plan idéologique et institutionnel, les acquis du programme de Jamblique. Dans sa réforme du sacré, Julien se servit de la théurgie comme force motrice pour créer une structure hiérarchique de prêtres *à plein temps*[159], tandis que dans sa mission d'éducateur et prédicateur de l'hellénisme il fit du système jambliquéen la grille interprétative des mythes, des cultes et de l'héritage philosophique grec dans son ensemble[160]. Enfin, Julien proclama à tous que, en tant que détenteur des secrets de la théurgie, il avait trouvé le bonheur personnel et la clé du salut universel (*Or.* VII, 222 b-c). Pleinement conscient de la vocation œcuménique de l'état qu'il lui était échu de gérer, il s'efforça par tous les moyens — administratifs, militaires, spirituels — et avec un enthousiasme d'une notoire agressivité de rendre son empire coextensif au monde entier, à commencer par la conversion de la Perse aux lois divines et humaines des Romains (Liban., *Or.* XVIII, 282).

---

157 Athanassiadi (à paraître).

158 Sur la théurgie jambliquéenne et néoplatonicienne, voir Shaw 1995 ; Van Liefferinge 1999.

159 Voir *Ep.* 84, 430 a–b et *Ep.* 89a, 453a. Sur l'opposition entre ἱερεύς et ἰδιώτης et l'immunité dont jouissent les membres du clergé julien, *Ep.* 88, 450 b–c. Pour les prohibitions en matière de lecture imposées aux prêtres, *Ep.* 89b, 300 c-301 d. Pour les règles de vie, *Ep.* 89b, 302 c–303 c, etc.

160 Athanassiadi 2009b.

III. *Eiségètes et exégètes*

Dans sa tentative de façonner la religion romaine à partir de ses propres conceptions philosophiques, Julien est loin d'avoir été un champion solitaire. En fait, il est le dernier acteur important d'une tradition qui remonte au moins à l'ère hellénistique et dont les principaux représentants peuvent être répartis en deux catégories complémentaires, les « eiségètes » et les exégètes. Fondée sur les termes grecs d'εἰσηγητής (introducteur, initiateur) et ἐξηγητής (interprète, commentateur), cette distinction est certes loin d'être absolue, les confins entre les deux types d'experts théologiques étant flous, voire flottants, comme le montrera l'analyse qui suit.

Par « eiségètes » nous entendons des introducteurs de dieux, de doctrines et de cultes, avec leurs mythes et souvent leurs mystères[161]. À l'époque hellénistique on rencontre une figure emblématique relevant de cette catégorie : l'Eumolpide Timothée, qui vers 300 avant J.-C. théorisa le culte de Magna Mater et fonda (en collaboration avec le prêtre égyptien Manéthon) celui de Sarapis[162], deux cultes d'une insigne popularité pendant toute la période étudiée ici. Dans un cas comme dans l'autre, la tentative de Timothée est remarquable, car il a su combiner dans un alliage unique des matériaux traditionnels et novateurs pour « fabriquer du religieux » selon les besoins d'un monde en pleine mutation. Ses intuitions ont si bien traduit la pulsion de la société de son temps que, aussitôt lancés, les produits issus d'elles ont connu un succès aussi spontané que durable à la fois auprès des masses et des experts. En effet, dès le lendemain de leur apparition, des exégètes — philosophes ou savants antiquaires — se sont mis à commenter les créations religieuses de cet eiségète par excellence que fut Timothée[163].

---

[161] Le terme εἰσηγεῖσθαι, dans le sens où nous l'entendons ici, apparaît déjà chez Hdt. (II, 49) à propos de Mélampous qui introduisit auprès des Grecs des rites dionysiaques 'égyptiens' « en s'écartant sur peu de points de ses modèles ». Dans certains contextes le terme νομοθέτης traduit bien cette fonction, par exemple chez Plut., *Isid.* 369 B : ceux qui reçoivent et interprètent le savoir des théologiens et des législateurs sont les poètes et les philosophes (παμπάλαιος αὐτὴ κάτεισιν ἐκ θεολόγων καὶ νομοθετῶν εἵς τε ποιητὰς καὶ φιλοσόφους δόξα).

[162] Turcan 2004[3] [1989[1]], 11–12, 38–39 et 80–81 ; Turcan 1996, 387 *sq*.

[163] Depuis le pontife Valérius et l'antiquaire Varron (Arnob., *Nat.* V, 7) jusqu'à Porphyre et Julien, Saloustios et Macrobe, Proclus et Damascius, toute une série de philosophes se sont penchés sur les propositions désormais canoniques de Timothée pour réfléchir sur le symbolisme du mythe cultuel d'Attis, mais aussi sur la nature de Sarapis, chacun selon sa propre affiliation idéologique. Voir Athanassiadi 1992[2], 141–152 ; Turcan 2004[3] [1989[1]], 70–71 ; Turcan 1996 ; Lane 1996 ; Lancellotti 2002 ; Fassa 2011, 89–156.

De nombreux autres eiségètes moins connus — à la fois experts religieux et théologiens cultivés — ont pu jouer un rôle déterminant dans l'introduction de cultes et de rites au niveau local : on pourrait rappeler à cet égard l'action de l'hiérophante Mnasistratos à Andania au début du Ier siècle avant J.-C.[164]. Les éléments à notre disposition ne sont pas suffisants pour nous permettre d'évaluer l'apport de la philosophie dans les créations religieuses de tous ces eiségètes. C'est pourquoi, afin de mieux illustrer la contribution de la philosophie aux mutations religieuses survenues durant l'époque impériale, nous avons choisi comme eiségètes paradigmatiques le pythagoricien Alexandre d'Abônouteichos, fondateur d'un culte combinant oracles, guérisons et mystères et propageant les enseignements cardinaux du pythagorisme, et Julien le Théurge, qui, en collaboration avec son père et par le truchement de Platon lui-même, a produit des vers oraculaires destinés à devenir le livre sacré du platonisme tardif — les *Oracles chaldaïques*. Mais les propositions des eiségètes, tout comme la théologie sous-jacente aux cultes traditionnels et « orientaux », sont aussi soutenues et entérinées par une démarche exégétique parallèle. C'est ce que nous essayons de montrer à l'aide d'une analyse sélective de l'œuvre de trois exégètes dont la contribution originale repose amplement sur une approche philosophique des traditions religieuses de leur temps : Philon d'Alexandrie, qui pensa son judaïsme natal selon les principes philosophiques et les méthodes exégétiques de l'hellénisme, Plutarque de Chéronée, qui se servit de la philosophie grecque et de la nouvelle mystique hermétique pour élaborer sa théologie du culte d'Isis, et Numénius d'Apamée qui, au moyen de l'allégorie, platonisa le dieu qui se trouve au cœur du mithriacisme. Porphyre et Julien, Saloustios et Macrobe, pour ne mentionner que quelques noms célèbres, récolteraient ces moissons. Passant des religiosités privées et de l'action déployée au niveau local ou ethnique à la religion d'état, nous examinerons *in fine* ce qui se passe lorsqu'un eiségète et/ou exégète arrive au pouvoir et tente d'imposer sa vision personnelle de la religion à l'empire dans son ensemble. Sanctifiant Apollonios de Tyane et s'inspirant du système du divin Jamblique pour gouverner l'Empire, ces activistes religieux que furent Julia Domna et Julien sont à cheval sur nos deux catégories d'eiségètes et exégètes. Mais il est temps d'introduire un par un les agents de la mutation, et cela dans un ordre chronologique strict.

---

[164] Voir Deshours 2006, 66–77, sp. 72 *sq*. Pirenne-Delforge 2010.

Philosophia ancilla theologiae ? Philon exégète de la Bible

Se situant dans le sillage d'une tradition grecque remontant au moins à l'ère classique, et appliquée initialement aux poèmes théogoniques d'Hésiode et d'« Orphée »[165], Philon d'Alexandrie (*c.* 20/15 avant J.-C.–45/50 après J.-C.) représente pour la période examinée ici le premier exégète connu d'une écriture sacrée[166]. Qui plus est, il s'agit d'un penseur appartenant à une tradition religieuse et ethnique particulière, étrangère à bien des égards à la culture gréco-romaine et ayant toujours revendiqué sa différence. Sans nier cette différence, dans son exégèse Philon n'a pas hésité à mobiliser sa culture de juif hellénisé pétri de philosophie pour extraire le sens profond des récits et des symboles contenus dans la Bible.

Dans ses nombreux écrits, Philon, qui paraît avoir subi l'influence directe du platonicien pythagorisant Eudore d'Alexandrie, exemplifie avec une enviable clarté l'application à un héritage religieux des principes de la *koinè* philosophique de son temps. Ce Janus entre judaïsme et platonisme, mais aussi entre philosophie hellénistique et théologie tardo-antique, a introduit dans le domaine du sacré des notions purement philosophiques tout en sanctionnant l'exégèse — tantôt littérale et historique, tantôt allégorique et philosophique — comme méthodologie optimale de lecture d'un corpus canonique de textes religieux[167]. Penseur éminemment théocentrique, Philon se sert du concept stoïcien d'un *logos* immanent ainsi que de la notion platonicienne d'un premier principe transcendant, mariant ainsi à une théologie positive concernant les puissances de Dieu une théologie négative quant à la nature de Dieu lui-même[168].

L'époptie isiaque : Plutarque et son testament spirituel

Homme pénétré d'une piété à la fois conventionnelle et spontanée, rituelle et mystique, Plutarque de Chéronée (*c.* 45–*c.* 125 après J.-C.) a subi l'influence massive d'Ammonius d'Alexandrie et d'Athènes[169], et,

---

[165] C'est la tradition illustrée par le commentateur du papyrus de Derveni, sur lequel voir Laks & Most 1997 ; Janko 1997 ; Laks 1997 ; Most 1997 ; Jourdan 2003 ; Betegh 2004 ; Torjussen 2010, ainsi que le numéro spécial de la revue *Rhizai* (nº 4, 2007).

[166] Sur Philon exégète et philosophe, voir, parmi une bibliographie abondante, Mansfeld 1988 ; Runia 1986, 1991 et 2002 ; Borgen 1997 ; Lévy 1998 ; Niehoff 2006 et 2011 ; Inowlocki & Decharneux 2011.

[167] Pour un examen de l'exégèse philosophique de la Bible dans les milieux juifs alexandrins avant Philon, voir Goulet 1987 ; Sterling 2009.

[168] Dillon 1996², 114–183 et 341.

[169] Sfameni Gasparro 2002, 113 et 119.

conformément à sa vocation la plus intime, a fini sa carrière de magistrat provincial en assumant une charge à plein temps : la prêtrise delphique d'Apollon, « dieu philosophe » entre tous (*E Delph.* 385B ; cf. 386E). Depuis ce poste, il s'est chargé d'expliquer les mystères divins[170], et c'est dans le cadre de son programme d'exégèse philosophique que, vers 120, à un âge avancé, il aborda la théologie d'un des cultes les plus populaires de son époque, adressant, en guise de testament spirituel, sa toute dernière production littéraire sur le symbolisme des mystères d'Isis et Osiris à Cléa, jeune prêtresse de cultes locaux, ἀρχηίς des thyiades inspirées (*Isid.* 35).

Dans ce traité prolixe et révélateur, Plutarque explore les voies de la déification (θέωσις) en se servant des idées reçues de son siècle. Toutes les grandes thématiques de son époque sont là, depuis la centralité fonctionnelle d'un second dieu dans la hiérarchie divine (Isis ou Mithra) jusqu'au postulat selon lequel, sous des noms variés, toutes les nations adorent les mêmes dieux (*Isid.* 67). Mais c'est surtout l'obsession de la vérité qui retient l'attention du lecteur : une et immuable, la vérité théologique ne varie pas de culture en culture ou d'une époque à l'autre, car elle est le fruit de la révélation divine. La posséder équivaut à une action de grâce, la maîtrise de la vérité étant le don suprême auquel aspirent hommes et dieux[171]. En effet, sans la connaissance de leur propre nature, la « vie éternelle » dont jouissent les dieux n'aurait aucune valeur (*Isid.* 1)[172].

Cette science suprême de la vérité revient, tant pour les dieux que pour les hommes, à la connaissance de soi-même, comme Plutarque l'explique longuement par la bouche d'Ammonius dans le traité *E Delph.* (391F–394C, notamment 393E et 394C). Grâce à une spéculation étymologique typiquement platonicienne, l'exégète associe le nom même d'Isis au verbe οἶδα et ses dérivés (*Isid.*, 2)[173], association qui renvoie directement à la philosophie, seul guide au discours sacré et aux δρώμενα des mystères (*Isid.* 67). Comme l'ont bien vu Platon et Aristote, poursuit Plutarque, la philosophie est le mystagogue qui met l'initié face à la divinité à travers l'expérience

[170] Sur les différents aspects de la pensée religieuse de Plutarque et sur sa théologie, voir les nombreux travaux de Frederick Brenk, ainsi que García Valdés 1994 ; Gallo 1996 ; Pérez Jiménez & Casadesús Bordoy 2001 ; Görgemanns 2003 ; Hirsch-Luipold 2005 ; Veyne 2005, 633–681.

[171] La quête de la vérité est au centre du discours religieux, depuis Ponce Pilate (*Jn.* 18–19 ; cf. Kirchschläger 2009) jusqu'à Plutarque et Numénius, Origène et Julien.

[172] Curieuse affirmation, dans laquelle ce qui surprend le plus est l'emploi de l'expression αἰώνιος ζωή, destinée à faire fortune dans le domaine de la théologie chrétienne. Comme le signale Griffiths 1970, 255, Plutarque est le premier auteur non judéo-chrétien à mentionner cette expression, derrière laquelle on pourrait reconnaître une lecture de Philon.

[173] Cf. Brenk 1999.

de ce saut intuitif de l'intelligence qu'est l'époptie (ἐποπτεία)[174]. Platon et Aristote sont, au même titre qu'Orphée, Homère et Hésiode, les autorités divinement inspirées vers lesquelles on doit inlassablement se tourner si l'on veut saisir le sens profond de la théologie. Car le but ultime de tout acte religieux est le dévoilement du mystère de l'unité divine qui ouvre le chemin à l'union mystique, tandis que la fonction du rituel — et par conséquent sa seule utilité — est de préserver la vérité des yeux et des oreilles profanes (*Isid.* 2). Cet axiome résume parfaitement l'orientation suivie par la pensée platonicienne de cette époque. En effet, Plutarque reprend ici plusieurs thématiques de la littérature religieuse contemporaine, mais surtout son discours contient en germe les principales doctrines qu'allaient développer dans leurs commentaires théologiques des cultes romains Numénius et Apulée, Julien et Macrobe[175].

Digne précurseur de Jamblique, Plutarque est aussi le premier auteur à notre connaissance à se référer explicitement à la littérature hermétique. La mention des « livres d'Hermès » (*Isid.* 61) n'est pas faite au hasard : de profondes correspondances rapprochent le discours platonisant de Plutarque de ce mouvement multiforme, à la fois religieux et philosophique, qu'est l'hermétisme. Ammon et Agathodaimon, Osiris et Horus, tous des autorités de la gnose hermétique, apparaissent dans le *De Iside*, avec Osiris dans le rôle principal — ce qui va à l'encontre des réalités du culte contemporain, dans lequel Sarapis avait depuis longtemps usurpé sa place[176]. L'importance d'Osiris, sur laquelle le traité met l'accent, constituera l'un des traits dominants de la réception néoplatonicienne du culte, comme en témoignent, entre autres, Apulée et Damascius[177]. En revanche, l'Isis de Plutarque est fille d'Hermès plutôt que de Prométhée (*Isid.* 3 et 12), trait qui renvoie à la littérature hermétique et plus spécialement au traité arétalogique connu sous le titre de *Pupille de l'Univers* (*Κόρη κόσμου*). C'est justement à ce long traité que Plutarque emprunte le « discours sacré sur les dieux, purifié de toute superstition » employé par les prêtres d'Isis dans le but d'endoctriner leurs fidèles et d'assurer leur salut (*Isid.* 3)[178].

La stratégie argumentative de Plutarque, comme de tout éducateur engagé, comporte un volet polémique : une attaque virulente contre

---

[174] Ibid. 77. Les pharaons eux-mêmes étaient versés en philosophie, car autrement ils n'auraient pas été capables de pénétrer le vrai sens de la religion (*Isid.* 9).

[175] Voir Griffiths 1975 ; Flamant 1977, notamment 483–693 ; Athanassiadi 1992², 131–160 ; Athanassiadi 2006, 82–84.

[176] Fassa 2011, 163–164.

[177] Apul., *Met.* XI, 27 et 30. Damasc., *Hist. Phil.* fr. 3A, C ; 41A ; 76A ; 86B.

[178] Cf. Griffiths 1970, 519–521.

l'interprétation évhémériste des mythes théologiques (*Isid.* 22–24), suivie d'une critique des positions épicuriennes. C'est aussi la démarche suivie par d'autres penseurs pythagorico-platoniciens, qui sont désormais les principaux acteurs dans le domaine du commentaire philosophique des réalités religieuses. Mais ce qui constitue aux yeux de Plutarque le péché capital en matière de comportement religieux, c'est la superstition. Dans sa jeunesse déjà, il avait écrit un traité, inspiré de Théophraste, sur l'homme superstitieux, qui à ses yeux était pire que l'athée[179]. Revenant dans cet essai de vieillesse sur ce thème, dans le contexte d'une discussion sur la zoolâtrie égyptienne, qu'il condamne en tant que monstrueuse affabulation, le prêtre d'Apollon prend position dans un débat contemporain majeur (*Isid.* 72–75) pour tracer la ligne de démarcation entre religion et superstition en soulignant le rôle souverain de la philosophie.

Numénius d'Apamée : Mithra et l'antique sagesse

Dans un passage fameux recueilli par Eusèbe de Césarée[180], Numénius, le philosophe apaméen du II^e^ siècle, postule pour Platon une ascendance pythagoricienne. Mais dans sa recherche de la sagesse originelle il ne s'arrête pas à la Grèce de l'époque archaïque : il en appelle aussi aux « peuples de beau renom » — brahmanes et Hébreux, mages et Égyptiens — chez qui les Grecs auraient puisé leur savoir et surtout leurs rites initiatiques. Dans sa fascination orientaliste[181], Numénius se montre beaucoup plus hardi et ouvert que Plutarque, manifestant un vif intérêt pour le monothéisme juif. Là où le prêtre d'Apollon s'était limité à une connaissance superficielle du judaïsme[182], le Syrien se montre intrigué par les textes bibliques en tant que tels, ainsi que par la nouveauté chrétienne (fr. 8–15). Si cette curiosité paraît naturelle chez un représentant de cette époque éminemment libérale que fut l'ère antonine, elle ne l'est pas du tout pour la descendance philosophique de Numénius, qui, choquée par une ouverture d'esprit jugée indue, lui réserve une hostilité croissante[183]. Cette hostilité culmine avec Macrobe qui immortalisa l'*odium theologicum* à l'égard de ce penseur « trop curieux » (*curiosior*) par une histoire d'une mémorable

179 Cf. plus haut, p. 44, avec la n. 20.
180 Numen. fr. 1a Des Places (= *Praep. Ev.* IX, 7.1).
181 Puech 1933–1934 ; Athanassiadi 2006, 76–87.
182 Brenk 1996.
183 Athanassiadi 2006, 78–81 et 91–93.

brutalité[184]. En revanche, ce qui était cause de blâme pour les néoplatoniciens constitua le titre de gloire de l'Apaméen aux yeux des chrétiens. En penseur typique de son temps, Origène sera impressionné par la quête de la vérité à laquelle s'était adonné Numénius et par la synthèse à laquelle il parvint en puisant à des sources multiples[185] ; il louera même sa probité intellectuelle, en le comparant à Pythagore, mais aussi à Plutarque, parmi les « Modernes »[186]. Plus intéressante encore est l'attitude d'Arnobe à l'égard de cet esprit hardiment novateur : reconnaissant le rôle crucial joué par Numénius et son école dans les débats religieux de l'Antiquité tardive, l'apologète chrétien va jusqu'à l'ériger en rival du Christ (Arnob., *Nat.* II, 11).

Numénius n'est pourtant pas seulement un érudit antiquaire et un amant infatigable de la vérité. Il est avant tout un puissant allégoriste qui fraie de nouveaux chemins dans le domaine de l'interprétation théologique, en appliquant son art exégétique non seulement à la lecture d'Homère et de Platon, comme il était déjà d'usage, mais aussi à la totalité de la production sacrée de l'Orient, ancienne et moderne. Déjà Félix Buffière avait montré combien l'opuscule de Porphyre *Sur l'antre des nymphes* dépend, pour tout ce qui est de la théologie mithriaque, de Numénius et de son élève Cronius, principal propagateur et vulgarisateur des idées de son maître[187]. Sur la même voie, Robert Turcan a entrepris, dans une étude détaillée sur la platonisation de Mithra, de suivre les fils conducteurs laissés par Numénius en les confrontant aux données iconographiques et cultuelles, ainsi qu'à la cosmologie et à la théologie qui les sous-tendent. Sa double analyse l'a amené à la conclusion que le commentaire de Numénius reflète assez fidèlement l'état du mithriacisme contemporain en ce qui concerne aussi bien la topographie céleste et que l'aspect rituel du culte ; en revanche, pour ce qui est du volet théologique, Numénius introduit un Mithra réinterprété selon les principes de son propre système platonicien. Déjà perçu par Plutarque, selon les normes du moyen platonisme, comme dieu médiateur (*mésitès*), le Mithra de Numénius est un « second dieu » au sens plein du terme : en tant que démiurge

---

[184] Macr., *Somn. Scip.* I, 2, 19, p. 9 Armisen-Marchetti [CUF] (= Numen. fr. 55 Des Places) ; cf. Athanassiadi 2006, 76–77.

[185] *CCels.* I, 15 (= Numen. fr. 1b Des Places).

[186] Tous les trois sont félicités parce qu'ils pratiquent la philosophie γνησίως et φιλαλήθως (Orig., *CCels.* V, 57 = Numen. fr. 29 Des Places).

[187] Buffière 1956, 419–425.

du monde sensible et maître de la génération[188] il renvoie à la deuxième hypostase du système numénien, mais également à l'ontologie des *Oracles chaldaïques*[189].

Alexandre, prophète d'un dieu nouveau

Figure cruciale dans le développement du platonisme postérieur, Numénius est non seulement l'aïeul spirituel de Plotin[190], mais aussi le penseur qui a joué un rôle décisif dans l'élaboration de la théologie chaldaïque[191]. Avec son quasi contemporain Alexandre d'Abônouteichos nous revenons à notre deuxième catégorie d'experts théologiques, les eiségètes[192]. Homme d'action plutôt que de contemplation, Alexandre fut un génie dans le domaine de l'entreprise théologique, où il parvint à créer un culte *ex nihilo*. Son dieu devin et guérisseur, dont le nom même de Glycon suggère la douceur, était une manifestation serpentine d'Asclépios[193]. La vogue de ce dieu, à en juger par les objets cultuels qui s'étendent sur toute l'échelle de la représentation du divin, s'est répandue en un clin d'œil à travers l'Asie Mineure et les Balkans : des statues et des amulettes, mais aussi des monnaies issues du centre oraculaire d'Abônouteichos, transformé par les bons soins d'Alexandre en cité impériale au nom grec d'Ionopolis (qu'on reconnaît encore aujourd'hui dans son descendant turc d'Inebolu), affichent du moins jusqu'au IV^{e} siècle le serpent anthropomorphe et philanthrope dans toute sa majesté.

Comme tout centre majeur de pèlerinage, l'oracle à Abônouteichos était également un foyer influent de politique religieuse. Le volet positif du programme théologique de son prophète avait pour but la diffusion des principaux dogmes du pythagorisme, tels qu'ils étaient mis à la mode par

---

188 Porph., *Antr.* 24, p. 73, 5–6 Nauck et Turcan 1975, 88 (cf. 79), avec Dillon 1977.

189 Voir Numen. fr. 17 et *Or. Chald.* fr. 7, au sujet du νοῦς πατρικός.

190 Soit par l'intermédiaire de son maître Ammonius Saccas, soit par la seule lecture de l'œuvre de Numénius. Même si elles sont injustifiées, les accusations de plagiat lancées contre Plotin par ses contemporains reflètent assez bien combien sa dette était profonde à l'égard du philosophe d'Apamée.

191 Athanassiadi 2006, 84–89.

192 Sur Alexandre, voir en dernier lieu Chaniotis 2002 ; Sfameni Gasparro 2002, 149–202 ; Macris 2006b, 316–320 ; Petsalis-Diomidis 2010, 12–66.

193 Le titre même de « Nouvel Asclépios » (rappelant les formules du type « nouveau Dionysos », « nouvel Hélios », etc., attribuées à des monarques depuis l'époque hellénistique — lesquelles, en réalité, sont des assimilations civico-religieuses d'un autre genre) souligne qu'il s'agit d'un dieu nouveau, « né récemment » (ἀρτιγέννητος, § 14) ; voir Robert 1980, 400 et n. 21–22.

Apollonios de Tyane, dont l'inventeur de Glycon était le petit-fils spirituel en droite ligne[194]. De prime importance parmi ces dogmes était celui de la métempsycose, qu'Alexandre propageait à l'aide d'oracles délivrés à des consultants de marque ou à de simples dévots qui se mettaient souvent à disséminer l'arrêt divin par des moyens sensationnels et extravagants[195]. Un autre objectif majeur de la politique religieuse d'Alexandre était l'édification de la société et la réforme morale des pratiquants. Ses initiatives dans ce domaine s'harmonisaient pleinement avec l'orthodoxie pythagoricienne, qui encourageait la spiritualisation du culte, à laquelle contribuait puissamment le prophète d'Abônouteichos par la diffusion d'hymnes et d'oracles théologiques exaltant les qualités et les bienfaits de Glycon à la manière des arétalogies isiaques et de la littérature hermétique (Luc., *Alex.* 36, 40, 41). Mais le volet négatif de la politique religieuse d'Alexandre est encore plus intéressant que ses efforts constructifs : par une campagne méthodique, le prophète avait déclaré la guerre aux athées, aux épicuriens et aux chrétiens (ibid. 38 et 46 ; cf. 25), et il alla même jusqu'à brûler solennellement les livres d'Épicure, acte qu'il présenta comme un ordre divin et qu'il scella par un oracle (47).

Paradoxalement, ce qui a assuré au prophète de Glycon une gloire éternelle est une satire venimeuse de sa personne et de son entreprise par Lucien de Samosate, sans la malignité de qui on ne saurait rien sur la philosophie de ce culte fabriqué de toutes pièces. Comme porte-parole de ceux parmi ses contemporains chez qui la démarche d'Alexandre suscitait le mépris et la haine, Lucien s'intègre dans la vieille tradition romaine de fermeture et d'hostilité active à toute nouveauté. Ce rationaliste venu de l'Orient incarne les forces de la réaction dans le domaine de la spiritualité où, typiquement, il affiche comme ses modèles un cynique qui regorge de bon sens et un reclus qui se réclame de Platon[196].

Les Oracles chaldaïques : *naissance d'un livre sacré*

En mettant en marche sa machine religieuse, Alexandre n'avait négligé aucun élément à la mode[197]. Parmi ceux-ci une place prépondérante revient à une catégorie d'oracles évoquée plus haut[198], qu'A.D. Nock a

---

194 Luc., *Alex.* 5. Cf. Robiano 2003.

195 Personnages importants : Sévérianus (§ 27), Rutilianus (§ 34) ; à noter le nom Sacerdos du consultant au § 43.

196 Voir le *Dêmônax* et le *Nigrinus*, avec Clay 1992.

197 Chaniotis 2002.

198 P. 59–60.

désignés de « théologiques ». C'est justement dans le contexte de cette théologie oraculaire que se situe le génial eiségète à qui nous devons les *Oracles chaldaïques* — ou plutôt *les* eiségètes au pluriel, car c'est un duo familial, le prophète Julien le Théurge et son père Julien le Chaldéen, qui a de concert produit, enregistré et commenté une révélation divine formulée dans l'idiome traditionnel des oracles apolliniens[199]. Malgré l'état fragmentaire dans lequel elle nous est parvenue, il est possible de dégager des débris de cette révélation un corps de doctrines cosmologiques, morales et sotériologiques, ainsi qu'un ensemble de règles diététiques et rituelles dont le but final serait la déification du pratiquant. Ces hexamètres dactyliques dont les conditions de réception rappellent celles du Coran[199a] allaient doter le mouvement platonicien de son livre sacré. En tant que tels, ils ont fait l'objet de commentaires suivis de la part de tous les grands maîtres en théologie platonicienne, de Porphyre à Damascius, tandis que depuis Jamblique, qui mit en place un programme d'enseignement à visée théologique, et jusqu'au dernier diadoque de l'Académie régénérée d'Athènes au VI^e^ siècle, l'admission à l'étude de ce texte représentait l'épreuve suprême pour un disciple (Damasc., *Hist. Phil.* 145B). Également, la composition d'un commentaire sur *Les Oracles* n'était pas une tâche que pouvait entreprendre n'importe quel professeur : toute la hiérarchie, morte et vivante, de l'école intervenait, à l'aide d'arguments logiques, mais aussi de signes surnaturels, pour confier au candidat digne de cette mission la tâche de faire l'exégèse du livre sacré, qui à elle seule lui assurerait une place dans la « chaîne d'or »[200].

La comparaison avec la tentative d'Alexandre d'Abônouteichos, dont la vogue soudaine et météorique a décliné avec l'étoile du paganisme, est éclairante. En tant que texte prophétique de valeur universelle, les *Oracles chaldaïques* ont continué à intriguer les savants au sein de l'empire chrétien : Synésios de Cyrène et Jean Lydus, Michel Psellos et Georges Gémiste Pléthon comptent parmi leurs exégètes les plus assidus. Ce dernier, qui découvrit *Les Oracles* dans la recension du Commentaire proclien réalisée par Psellos, épura celle-ci de toute allusion chrétienne, afin de pouvoir la hisser au statut d'écriture de référence de son propre hellénisme[201].

---

199 Sur les *Oracles chaldaïques*, voir notamment Lewy 2011[3] ; Seng & Tardieu 2010.
199a Voir Athanassiadi 2006, 54–56.
200 Voir Marin., *Procl.* 26, 1–32, et cf. plus haut, p. 61–62.
201 Athanassiadi 2002 ; Tambrun-Krasker 2006, 91–104 ; Siniossoglou 2011, 212–222.

Par leur position à la tête d'un état œcuménique de plus en plus centralisé, les empereurs romains avaient la possibilité d'afficher — voire d'imposer — leurs goûts personnels en matière de religion sur l'échelle universelle. À la fois eiségètes et exégètes, les détenteurs du pouvoir politique dans le monde romain suivaient de près les tendances religieuses de leur société et parfois étaient les principaux acteurs de révolutions, petites et grandes, qui ont pu aboutir à un changement de paradigme dans ce domaine[202]. Dans ce qui suit, nous essaierons d'illustrer ce point en nous concentrant sur deux souverains dont la vision religieuse doit beaucoup à la philosophie : Julia Domna et Flavius Julien.

Se servant des talents qu'elle avait réunis autour d'elle, la première réussit à propager une religiosité à dominante pythagoricienne, incarnée par la figure d'Apollonios de Tyane en version revue et corrigée. Les *Vies* pythagoriciennes de Porphyre et de Jamblique ne tarderaient pas à hisser le modèle hagiographique lancé par l'impératrice en symbole puissant. Mais Jamblique alla plus loin encore : en coulant le type du saint pythagoricien dans le moule du théurge chaldaïque — lui aussi revu et corrigé –, il fut la source d'inspiration de ce réformateur ambitieux que fut l'empereur Julien.

La filière syrienne et ses élus

On a déjà eu l'occasion de voir comment Apollonios avait conseillé cités et sanctuaires sur la meilleure façon d'adorer le divin[203]. Sa popularité allait croissant[204], mais ce n'est que par la volonté d'une dynastie destinée à marquer la vie religieuse de l'Empire qu'il fut élevé au statut d'être intermédiaire entre hommes et dieux[205]. C'est bien le portrait qui se dégage de la « vie canonique » d'Apollonios, composée au début du III^e^ siècle par Philostrate à la commande de Julia Domna[206]. Choisissant ce sophiste de renom, l'impératrice syrienne lui remit, dit-il, les mémoires d'un certain Damis Ἀσσύριος originaire de Ninive, disciple et compagnon de voyage

202 Le cas le plus flagrant est celui de Dèce ; voir Athanassiadi 2010a, 49–57.

203 Voir plus haut, p. 66 avec la n. 140.

204 L'empereur Hadrien avait dans sa bibliothèque à Antium une collection de lettres attribuée à Apollonios : Philostr., *VA* VIII, 20.

205 Eun., *VS* II, 1, 3–4. Eunape parle à son propos de la « visite d'un dieu parmi les hommes » (ἐπιδημία ἐς ἀνθρώπους θεοῦ). Sur les multiples facettes d'Apollonios, voir Bowie 1978 ; Dzielska 1986 ; Hahn 2003 ; Hägg 2004 ; Macris 2006b, 311–316 + 320–322.

206 Sur la biographie philostratéenne d'Apollonios, voir, parmi une bibliographie considérable, Flinterman 1995 ; Demoen & Praet 2009.

d'Apollonios, en lui dictant les principales lignes éditoriales qu'il lui fallait suivre pour produire la biographie autorisée du saint pythagoricien (I, 3).

Il en résulta une œuvre en huit livres qui servit d'inspiration à toute une postérité de glorificateurs d'Apollonios. Dans cette biographie d'une longueur démesurée, Philostrate avait mis l'accent sur le surnaturel dans lequel baignait l'existence de ce double du Christ, et sur ses miracles dont la gamme s'étend de la victoire contre les mauvais démons jusqu'à la résurrection d'une morte. Car Apollonios avait été incarné, à un moment critique de l'histoire, avec la mission de révéler à l'humanité le caractère divin et salutaire du pythagorisme[207]. Allusive chez Philostrate, la comparaison entre les deux sauveurs de l'humanité est expresse chez Hiéroclès, gouverneur de province sous Dioclétien, qui, dans un ouvrage intitulé Φιλαλήθης (*L'ami de la vérité*) compare Apollonios au Christ au détriment de ce dernier[208].

Ce n'est sans doute pas un hasard si vers le milieu du III^e^ siècle cette même famille « célèbre, raffinée, bienheureuse », à laquelle appartenait Julia Domna, donna naissance au philosophe Jamblique (Eun., *VS* V, 1, 1). À la fois eiségète et exégète, Jamblique réussit à métamorphoser en discipline scientifique un ensemble de pratiques traditionnelles réservées à une caste — les théurges chaldéens[209]. Décodant, à l'aide d'une classification ontologique platonicienne, leur rituel d'ascension, et renversant l'ordre de vertus soutenant l'homme dans sa course anagogique, le philosophe syrien fit de la théurgie une voie de salut couronnée par la foi (πίστις)[210]. Le résultat est une théorie de la grâce à visée universelle. Prenant ses distances tant avec l'anthropologie tripartite de Plotin (*Enn.* II, 9, 9, 6–11) qu'avec celle des *Oracles*, qui distingue entre deux types d'homme, le théurge et le troupeau humain (fr. 153), Jamblique ouvrit la voie de la spiritualité à quiconque avait le désir de la suivre et plaida pour la notion de progrès en théurgie. Finalement, poussant l'exégèse de la théologie

---

[207] Ibid. II 1, 4 : θειότερον καὶ ἐνεργόν. Sur le pythagorisme d'Apollonios, voir Flinterman 2009. Pour une liste complète des *testimonia* se référant à sa renommée, Jones 2006, vol. III, 81–143.

[208] L'importance de l'ouvrage d'Hiéroclès est rendue évidente par le fait qu'il a provoqué la réponse d'Eusèbe de Césarée. Sur le *Nachleben* d'Apollonios, voir Jones 2005, vol. I, 18–21.

[209] Voir plus haut, p. 68–69. Athanassiadi (à paraître) essaie de montrer comment la dette de Jamblique aux *Oracles* se transforme en apport on ne peut plus original au domaine de la sotériologie.

[210] Déjà dans les lettres attribuées à Apollonios la foi est présentée comme la vertu cardinale en théologie ; voir *Ep.* 33 (*Aux Milésiens*) : οἱ θεοὶ πίστεως [δέονται]. Sur la *pistis* chez Jamblique et dans le néoplatonisme, voir Hoffmann 2010, 261–267 et 324.

chaldaïque à ses limites, il introduisit le concept d'une grâce par procuration qui se répand pendant que le théurge offre sa prière à la divinité[211].

« Le philosophe, hiérophante du monde entier »

L'empereur Julien ne connut Jamblique qu'indirectement, par ses écrits et ses descendants spirituels. Mais ce contact suffit pour qu'il « devienne fou de Jamblique en philosophie et de [son] homonyme[212] en théosophie » (*Ep*. 12). Ayant pleinement absorbé l'utilité de la leçon jambliquéenne d'une grâce par procuration, Julien entreprit sa réforme politico-religieuse. Traditionaliste de conviction, il justifia les changements radicaux qu'il apporta au domaine du sacré — telle la création d'un clergé *à plein temps*[213] dont la fonction principale était d'assurer la présence active du divin sur terre — par le besoin d'un retour aux sources (*Ep*. 89a, 453c). Selon une logique aussi romaine qu'hellénique, l'empereur greffa sur le réseau administratif de l'Empire une hiérarchie de théurges des deux sexes, dont l'autorité était supérieure à celle des magistrats civils (*Ep*. 84, 431c et *Ep*. 88, 450d), avec sa propre personne au sommet de la pyramide cléricale en sa qualité de *pontifex maximus* et de prophète d'Apollon à Didyme (*Ep*. 88, 451b).

Inspirés d'un grand amour pour les dieux et pour les hommes — φιλόθεοι et φιλάνθρωποι — et imitant en cela leur chef hiérarchique, les prêtres de l'église julienne avaient comme devoir primaire l'endoctrinement du troupeau qui leur était confié dans le but de son salut (*Ep*. 89b, 305a et 289b). Julien, quant à lui, surveillait d'un œil d'aigle le comportement, en privé et en public, des cadres de son clergé, leur adressant des lettres encycliques et personnelles pour leur rappeler que leur mission consistait à πείθειν καὶ σῴζειν — persuader et sauver les âmes des fidèles (*Ep.* 86). En effet, le souci sotériologique qui anime sa correspondance pastorale est aussi flagrant dans les autres écrits de Julien : Attis et Hélios-Mithra, tous les deux inspirateurs et dédicataires d'hymnes philosophiques de la part de l'empereur, sont les dieux intellectuels (νοεροί) de la nomenclature jambliquéenne qui, par leur position intermédiaire entre le transcendant et le sensible, sont chargés de relever l'humanité de sa chute. Mais Julien

---

211 μετάδοσις, terme-valise qui se rapporte tant aux dons du ciel au théurge dans sa course anagogique qu'à la grâce qui découle pendant cette ascension pour l'humanité entière.

212 À savoir Julien le Chaldéen et/ou Julien le Théurge.

213 Voir plus haut, p. 69 avec la n. 159.

ne s'arrêta pas là : il réserva dans son panthéon une place d'honneur à Asclépios (explicitement érigé en rival du Christ)[214], Héraclès et Dionysos. Ayant tous les trois gagné l'immortalité par l'expérience de la douleur et de la mort physique, ils sont les modèles par excellence que doit suivre le mortel aspirant au salut (*Or*. VII, 219a–222c). Julien lui-même déclare à toute occasion qu'il espère, par sa piété, sa vertu et l'inlassable exercice de ses facultés intellectuelles, progresser vers son propre salut, tout en mettant la grâce qui émane de ces envolées théurgiques au service de ses sujets[215].

La maxime servant de sous-titre à la dernière section de notre chapitre correspond parfaitement à l'esprit de la philosophie religieuse de Julien, et elle aurait très bien pu être prononcée par lui. En réalité, elle était la rengaine d'un diadoque platonicien dont la carrière domina la plus grande partie du V^e^ siècle — Proclus. Pour celui qui, selon le calcul significatif de son biographe, « mourut la cent-vingt-quatrième année *depuis le règne de Julien* » (Marin., *Procl.* 36, 1–2), « le philosophe ne doit pas être le prêtre exclusif d'une seule cité ou des cultes ancestraux de certains peuples seulement, mais l'hiérophante commun du monde entier » (ibid. 19, 26–30) — adage qui résume admirablement le degré de fusion entre philosophie et religion auquel on était arrivé dans les milieux païens de l'Antiquité tardive au terme du long processus esquissé ici.

---

214 Cf. Athanassiadi 1992², 167–168.

215 *Or*. VIII, 180b–c. — Selon le témoignage de Libanius (*Or*. XVIII, 177), grâce à sa compétence théurgique, Julien délivra la capitale de tremblements de terre.

COSMOLOGY, ASTROLOGY, AND MAGIC: DISCOURSE, SCHEMES, POWER, AND LITERACY

Richard Gordon

Ultimately no doubt the pairing of astrology and magic derives from the ingenious fabrications of early-imperial *delatores*; but it received theoretical reinforcement from Pliny the Elder's tripartite model, which presented astrology as one of the three foundations of the *fraudulentissima ars* along with medicine and religion.[1] The assimilation of astrologers and magicians in the Late-Roman penal legislation collected in *Cod. Theod.* IX, 16 thus had centuries of legitimacy.[2] The exhibiting of the astrologer Roger Bolingbroke on a throne "with the vestments of his magic and with waxen images, and with many other magical instruments" before his execution in London on a charge of *maiestas* against Henry VI in 1441 in the case of Eleanor, duchess of Gloucester, reproduces the same classical pairing.[3] In the early-modern period, it was a trope in the routine denunciation of popular magic. In the 1590s, for example, Welsh clergymen complained of witchcraft, consisting of appeals for help to wizards, astrologers, soothsayers, fortune-tellers, conjurors, charmers and magicians, that was pervasive among the rural population.[4] The second part of Johannes Rüdinger's *De magia illicita* (1635) consists of ten sermons against soothsaying, the 'observation of days', augury, conjuration, astrology, necromancy and the interpretation of dreams.[5] Astrology as magic consequently became a

---

[1] Plin., *NH* XXX, 2 with Garosi 1976, 17–22; Marco Simón 2001, 122–125. [Psell.], *Daem.* 5 (p. 41 Boissonade = p. 103 l.88f. Gautier): (ἡ μαγεία) περιέζωσται δὲ καὶ τὴν ἀστρονομίαν σύμπασαν, καὶ πολλὰ διὰ ταύτης καὶ δύναται καὶ ἀποτελεῖ. Most of the section on magic, but not this sentence, is taken from Proclus' lost commentary on the Chaldaean Oracles: Gautier 1988, 103 n. 29.

[2] On the Tacitean narratives, see Fögen 1993, 95–113. Late-Roman legislation: e.g. *Cod. Theod.* IX, 16, 4 (357 CE): *Chaldaei ac magi ac ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat . . .*; IX, 16, 6 (358 CE): *. . .si quis magus . . .aut haruspex aut hariolus aut certe augur vel etiam mathematicus aut narrandis somnni occultans artem aliquam divinandi . . .exercens . . .*; cf. Desanti 1990, 133–168; Fögen 1993, 20–26, 40–48; Zeddies 2003; Lotz 2005, 68–183.

[3] Carey 1992, 138–145.

[4] Clark & Morgan 1976.

[5] Cited by Clark 1997, 462.

fixture in the sixteenth- and seventeenth-century rationalist attack upon demonology and witchcraft; Reginald Scot, for example, classifies astrologers ("figure-casters") as witches.[6]

From the anti-papistical discourse the pairing was taken over by the Enlightenment, and more especially by nineteenth-century rationalist progressivism, into a pseudo-historical account of the decline of Classical (and indeed medieval) civilisation. A prominent French proponent of this view was Alfred Maury, Membre de l'Institut, whose *La magie et l'astrologie*, which went through four editions between 1860 and 1877, aimed to expose the dark errors of these ancient pseudo-sciences: "Présenter en aperçu l'histoire de ce grand mouvement de l'esprit humain qui nous éleva graduellement des ténèbres de la magie et de l'astrologie aux lumineuses régions de la science moderne, tel est le but de ce petit ouvrage."[7] Adopting as he did a fantastical, dystopian version of the history of ancient religion, Maury had no difficulty in revealing to his readers the steps by which syncretism turned the religions of Greece, Rome, Egypt, Phoenicia, Asia Minor, Assyria, and Persia into mere demonologies, joined in empire with astrology and magic.[8] This negative account in turn fed directly into the late nineteenth-century debate in France over the place of 'oriental religions' in the grand narrative of the decline of the Roman Empire and the establishment of Christianity as *Reichsreligion*.[9] Given this background, Franz Cumont could hardly avoid devoting a chapter of *Les religions orientales* to the pair: "Sœurs jumelles engendrées par l'Orient superstitieux et érudit, la magie et l'astrologie sont toujours restées les filles hybrides de sa culture sacerdotale. Leur existence est gouvernée par deux principes contraires, la raisonnement et la foi, et leur volonté oscille perpétuellement entre ces deux pôles de la pensée."[10]

Although Cumont made an effort in this chapter to link magic with 'oriental religion', invoking Egypt, Babylonia and Persia as its source, the handful of pages devoted to the topic are, even by his own standards,

---

[6] *A Discoverie of Witchcraft* Bk. XI c. 21. The first edition (1584) was burned on the orders of James VI. The work was translated into Dutch in 1609 (revised 1637); and reissued in English in London in 1651 and 1665.

[7] Maury 1860, 5.

[8] Ibid., 49–85.

[9] See Bonnet & Van Haeperen 2006, xxiii–xxix.

[10] Cumont 1906 (1929[4], 178 = 2006[5], 294). This chapter was originally published as Cumont 1906b. He rather kindly dismisses Maury's work as "une simple esquisse": Cumont 1906 (1929[4], 294 n. 74 = 2006[5], 278).

more than usually vague and rhetorical. It is often difficult to make out what it is he is trying to argue. In fact, even ritual magic was an embarrassment for his wider project of revaluing the 'oriental religions' by showing how they brought about a new degree of personal engagement, ethical behaviour, emotional commitment, interiority, a longing for salvation and immortal life into the "ensemble de rites propitiatoires, averruncatoires et expiatoires" that was Roman religion.[11] In this narrative, magic has no place, it is a fossil-remnant from a completely different type of story, that of decline and fall. Astrology, by contrast, for all that it was a "monstrueux édifice d'illusions sidérales",[12] could be fitted into the scheme, inasmuch as it depended upon the rationalised, ordered Eudoxan-Callippic cosmology, which revealed to mankind a divine mind at work in the revolutions of the heavenly bodies.[13] The value of the oriental religions on this account was that they transmitted to the mass of the urban populations of the Empire a new 'théologie scientifique', a 'mysticisme épuré', in the form of a 'religion astrale', replacing the worship of anthropomorphic gods with the cult of cosmic powers.[14] Inasmuch as this cosmic religion was highly ethical, it favoured the spread of Christianity; but as a form of fatalism, it worked in directly the opposite direction.[15]

If astrology alone could be fitted into the paradigm of Cumont's oriental religions, he himself did much to undermine faith in the notion of a popular astral religion derived from the Orient. Even in terms of what he thought he knew in 1906, this was a shaky hypothesis. He could only have supported it by appealing to the supposed centrality of solar worship in 'the Syrian religions' and his own faith in the various neo-Platonist versions of the cult of Mithras, which he gratuitously turned into a

---

[11] Cumont 1906 (1929[4], 193 = 2006[5], 313).

[12] Cumont 2000, 89. This chapter, "Le système astrologique du monde" (no. IV), was first published in the Swedish edition, *Den astralen religionen i forntiden*, tr. A. Nielson (Stockholm 1912), and is omitted from the American ed. of the same year.

[13] Cf. Manil., *Astron*. 4, 873–930; also Orig., *Princip*. II, 11, cited by Cumont 2000, 163f. (this chapter likewise omitted from the American edition). Cumont's most elaborate account of the intellectual aspect of this astral religion was unfortunately buried in the obscurity of *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions*, and has never been reprinted: Cumont 1908–13 [a *separatum* (33 p.) was published by Librairie C. Klincksieck in year 1909; by a slip Cumont himself gives the date as 1919: Cumont 1906 (1929[4], 270 n. 117 = 2006[5], 211 n. 117)].

[14] Cumont 2000, 155f., 161. For an excellent critical account of Cumont's 'Orient', see Burkert 2009.

[15] Cumont 1912.

para-gnostic post-mortem journey through the planetary spheres.[16] His major endeavour with regard to astrology, the twenty volumes of the *Corpus codicum astrologorum graecorum*, with which he was engaged as author or editor virtually all his active life, from the late 1890s until his death in 1947, played a decisive role in demonstrating the complex, polythetic nature of ancient astrology, and how little of this complexity could have been transmitted through the 'oriental religions'.[17] More important, however, was the construction after the Great War of a synthetic concept of 'mystery religion', particularly associated with the name of Raffaele Pettazzoni (1883–1959), who sought to demonstrate what the comparative method ('storico-religioso') had to offer to the study of ancient religion by disregarding polis-cult and concentrating on 'mystery', which he linked directly to the phenomenon of tribal initiation, emphasizing features such as tattooing, animal masquerade, temporary deprivation, dramatic ritual, sexual symbolism, and themes of death and immortality.[18] Pettazzoni's concept, unlike Cumont's, took the Eleusinian and other Greek mysteries (Orphic-Dionysiac, the Kabeiroi, Demeter at Andania, Sabazios) as a type, "una categoria *sui generis*", essentially in tension with public cult, even if ultimately absorbed by it. What this type shared with the 'Hellenistic oriental mysteries', Phrygian, Egyptian, Syrian, Phoenician and Persian, was the idea of personal, individual initiation, originating in the remote past and to be encountered in different forms all over the world.[19]

Whether consciously or not, this account of 'mystery' picked up the essence of the notion of *Erlösungsreligion*, which had established itself in the *Religionsgeschichtliche Schule* as a term for the emancipation of religion, in the Hellenistic period, in Gnosticism and above all in early Christianity, from its historical subordination to culture and the emergence of

---

[16] Cumont 1917. Mithras: Cumont 1903 (1923[3], 128–131). The model is rightly dismissed by Culianu 1982; Couliano 1994, 75–79; Colpe & Habermehl 1996, 526–528. Babylonian astronomy never even developed the notion of the celestial sphere or of terrestrial latitude and longitude: Dicks 1970, 169f.

[17] The first vol., *Codices Florentinos* by A. Olivieri (Brussels 1898), contained transcriptions by F. Boll, Cumont, W. Kroll and A. Olivieri. Cumont, the spiritus rector of the enterprise, wrote the preface, deprecating the indifference of previous generations of scholars and enthusing over the insight the mss provide into ancient mentality and religion.

[18] Pettazzoni 1924. I have used the reprint organised by Giovanni Casadio (Cosenza 1997), which also contains the original text of Pettazzoni's review of the relevant research mainly since 1918, previously published as Pettazzoni 1954–1955. The bibliography of 162 titles provides an excellent overview of the type of themes then dominant.

[19] Cf. Speiser 1928; Prümm 1933.

subjective longing for some type of redemption.[20] 'Mystery religion', as institutionalised by German Protestant scholarship in the 1890s as a tool for historicising early Christianity within its pagan context,[21] thus tended to be reified into a major, independent historical actor. Culture-contact was preferred over evolutionism. Between the wars, the existence of 'oriental mysteries' was taken for granted; only a few scholars, notably A.D. Nock, M.P. Nilsson and A.J. Festugière, argued that they were in fact, as we would now say, mediated and re-constructed products of the Greek reception of selected non-Greek cults. Even in 1955, Pettazzoni could still claim that Cumont had been right to place oriental mysteries in the centre of his grand narrative.[22] What then was Christianity but another 'oriental mystery religion'? Where Cumont, sensitive to the delicacy of the issue in Belgium, skirted the subject in *Religions orientales*, the debate over the indebtedness of early Christianity to pagan mystery religions became a central topic from around 1910.[23]

It was at the first history of religions conference after the Second World War, held in Amsterdam in 1950, that A.D. Nock drew a line under this discussion by arguing that Christianity was an independent creation within the context of late Second Temple Judaism, that the terminology of 'mystery' was vague and often metaphorical, and that overall the impact of pagan mystery-religions on Christianity was minor and secondary.[24] The way was now clear to re-considering the oriental religions as topics in their own right, with their own specific histories. By 1950, Maarten Vermaseren, a pupil of F.J. de Waele at Nijmegen, had already spent months in Rome working on his corpus of Mithraic monuments to replace Cumont's volume

[20] On the *Religionsgeschichtliche Schule*, see briefly Hartenstein & Betz 2004. Kippenberg 1997, 172–178 emphasizes the role played by world-rejection in this view of early Christianity. The word *Erlösung* occurs 482 times in Max Weber's œuvre, often in connection with *Erleuchtung* and *Charisma*: Radkau 2005, 539–541.

[21] Anrich 1894; Bousset 1907; Reitzenstein 1910.

[22] "Ma l'apporto dell'Oriente non può essere minimizzato, e in favore della tesi orientalizzante (Cumont) parla il fatto che proprio nella sfera religiosa fu più forte la reazione dell'Oriente alla civiltà ellenistica, e finì poi per trionfare con l'avvento del Cristianesimo": Pettazzoni 1924, 227.

[23] E.g. Jacoby 1910; Clemen 1913; Loisy 1914 (1930^2); Dölger 1916; Brückner 1919; Fracassini 1922.

[24] Nock 1951. An earlier version had been delivered as lectures at Oberlin College (1942), later versions were published in Nock 1952 and Nock 1964, Ch. 3, 109–145. Note also Wedderburn 1982.

of 1896.[25] The increment of new finds, above all the striking number of mithraea turned up by the Fascist excavations at Ostia, and the temples at Dura-Europos and beneath the church of S. Prisca on the Aventine, with their frescoes and graffiti, had given archaeology the key role in this new agenda.[26] Although he began his *Corpus* with Asia Minor and Syria, following Cumont's assumption of maximal Iranian input, Vermaseren differed from him in seeing no need to include the ancient literary texts; and he carried that principle over into his *magnum opus*, the great corpus of Cybele monuments in the ÉPRO series.[27]

By the late 1950s, when Vermaseren conceived the ÉPRO project, both astrology and magic had fallen out of the agenda of the 'oriental religions'. The very term 'religion' created a presumption in favour of institutionalised cults with cult-buildings, iterable rituals, and above all votive-inscriptions. The assimilation of 'oriental religion' to 'mystery-cult' worked in the same direction, tending to edge out cults where there were no mysteries, such as the cult of Jupiter Dolichenus and other Syrian deities. Archaeological pigeon-holing served simultaneously to perpetuate the category in a purely pragmatic sense ("This is an Isis-statuette, therefore not evidence for *Roman* religion") and to harden the boundaries between the cults, so that working on one of the 'big three' (Isis, Mater Magna, Mithras) came to be one of the commonest strategies for saving the very idea of 'oriental religions'. These tendencies left no room for astrology or magic in the model. This certainly seems to have been Vermaseren's view, since he published just one volume in ÉPRO on astrology, namely Joëlle-Frédérique Bara's edition of Vettius Valens Book 1, which indeed appeared

---

[25] Published after considerable delay as Vermaseren 1956–1960. A first draft won a prize from the *Koninklijke Vlaamse Akademie van Wetenschappen in Brussels*. Vermaseren states in the preface to vol. 1 that Cumont had read through the first volume before his death in 1947. There are however only two letters from Vermaseren to Cumont in the latter's correspondence, the second written from Nijmegen a month before Cumont's death: Bonnet 1997a, 464–466.

[26] The 16 (17) Mithraic temples uncovered mainly by G. Calza's excavations were published by Becatti 1954. Dura: Rostovtzeff, Brown & Welles 1939, 62–134; the Final Report was a casualty of Rostovtzeff's acute depression and never appeared. S. Prisca was discovered in 1935; Vermaseren continued the excavations in 1952–53 with C.C. Van Essen, and published the results not in ÉPRO but in Vermaseren & Van Essen 1965. He did however re-publish in ÉPRO the important mithraeum of S. Maria Capua Vetere, discovered in 1922: Vermaseren 1971.

[27] Vermaseren 1977–1989. It is said, however, that Vermaseren intended to edit the literary texts in the projected third vol. of *CIMRM*, the files of which were destroyed on his instructions after his death in 1985.

after his death,[28] and, if we except W.O. Möller's misguided book on the Rotas/Sator square, which claimed it was Mithraic,[29] just two articles on magic, one of them in the synthetic volume which most clearly shows a change in his later reflection about the entire received category, *Die orientalischen Religionen im Römerreich* (1981), which included papers on early Christianity, Manichaeism, Judaism and Gnosis.[30] Given the extremely—bewilderingly—wide interpretation he gave to the term 'religions orientales', this negative record is extremely telling both about his own understanding of the concept and that of the contemporary scientific community.

If we include the notion of cosmology, the situation is slightly, but only slightly, different. In 1977 Vermaseren agreed to publish an English translation of an article on the celestial sphere by the Roman archaeologist Otto Brendel (1901–1973) that had originally appeared in German in 1936, much of it devoted to a wayward interpretation of the 'Philosophers mosaic' in Naples and its congener in the Villa Albani.[31] ÉPRO also published two volumes on what we may loosely call cosmological issues in the cult of Mithras, one on the briefly-fashionable neo-Renaissance identification of Mithras with a constellation, the other a more serious examination of the possible meanings of planetary representations on selected Mithraic monuments.[32] Neither invoked the supposed passage of the cult through Babylonia in the mists of antiquity, which had been Cumont's favoured scenario for the 'religion astrale'.[33] As for the relation of the the 'oriental religions' to the standard Hellenistic cosmology, only the cult of Mithras,

---

[28] Bara 1989.

[29] Möller 1973.

[30] Schwartz 1981. The other is Vermaseren's own contribution to the 1979 soteriology conference in Rome: Vermaseren 1982b, a piece thoroughly in keeping with the Nilsson-Festugière view of these texts.

[31] Brendel 1977, which is a translation by Brendel's wife of: Brendel 1936. No one now accepts his interpretation of the Naples mosaic (inv. no. 124545) as a depiction of the Seven Sages, cf. Gaiser 1980. The Naples mosaic (early 1st c. BCE) was taken from the villa of T. Siminius Stephanus in Pompeii. In the centre fore-ground is depicted a large sphere, in a wooden box, marked with the Eudoxan-Hipparchan celestial and circumpolar circles and some token celestial longitudes. Brendel nowhere mentions the 'oriental religions'.

[32] Speidel 1980; Beck 1988. Note also Möller 1978. Flamant 1982 drew attention to the so-called 'geo-heliocentric' theory ascribed to Heracleides of Pontus, as a device to reconcile the Eudoxan and 'Chaldaean' planetary orders.

[33] This claim involved his skating rapidly over numerous inconvenient facts, for example that the Babylonian orders of the planets bear no relation to the Greek ones, and that concentric spheres were unknown in Babylonia.

with its interpretation of the cave as the cosmos, seems wholeheartedly to have adopted it (Fig. 1). By the late 1st c. CE Attis had been promoted to the status of ouranic deity, and the solar aspects of Serapis prompted him to be shown with the zodiac (esp. with Leo) on gems; but neither of these cults, nor that of Jupiter Dolichenus, presupposed the Hellenistic cosmology.[34]

In the remainder of this paper, I consider briefly the four themes listed in my sub-title, namely discourse, schemes, power and literacy in relation to cosmology, astrology and magic, all of them topics broached over the life-time of ÉPRO, if scarcely in the series itself.

Cosmology

In the days when the dominant 'grand récit' was that the Hellenistic, and a fortiori the Roman imperial world, experienced a creeping loss of faith in the traditional gods, which gave rise to the oriental cults and so Christianity, Martin Nilsson wrote an article arguing that the new cosmology was partly to blame.[35] By locating the earth at the centre of the cosmos, and removing the fixed stars to the inside of an infinitely distant imaginary sphere, it rendered belief in Olympus as the home of the gods incredible, and left them in effect homeless in the void. In this scenario, ancient science is made to play the enemy of religious belief. But it seems to me that, on the contrary, the invention of the spherical model, which may have begun with Philolaus' notion of an imaginary centre of rotation, but was mainly due to Eudoxus of Cnidus and Callippus of Cyzicus

[34] Stars on Attis' cap, e.g. on the Hildesheim treasure: Schwertheim 1974, 245 no. 218b with pl. 96 = Vermaseren 1977–1989, III, 123 no. 394 = Vermaseren & de Boer 1986, no. 345; also *deum maxsime Atthis tyranne* in *AE* 2004, 1006[1] (Groß Gerau). The Parabiagio lanx is of course fourth-century, cf. Gundel 1992, 260 Cat. no. 190. Serapis: with eagle and stars, as *kosmokrator*: Zwierlein-Diehl 1979, vol. 2, no. 1247 (2nd–3rd c. CE); Philipp 1986, 56f. nos. 57f. with further parallels; Sarapis in zodiacal circle: Philipp 1986, 57 no. 59; Gundel 1992, 252 no. 167; Harpocrates riding on a goose, in zodiacal circle: Gundel 1992, 253 no. 172. The Roman coins with Sarapis as *kosmokrator* are probably to be dated 379–394 CE: Bricault 2008b, 52 n. 139. Isis' cosmic presence is to be understood rather in Egyptian terms: Sfameni Gasparro 2007. The great exception is no doubt Lucius' *per omnia vectus elementa remeavi* (Apul., *Met*. XI, 23)—though the rest of his reported experiences do *not* presuppose the Hellenistic cosmos.

[35] Nilsson 1954.

Fig. 1. Mithras as a baby, holding the sphaera and turning a semi-ecliptic containing six zodiacal signs, Aries → Virgo, representing Spring and Summer. Found re-used in the late-3rd c. CE mithraeum in the Altbachtal, Trier. Rheinisches Landesmuseum, Trier, inv. ST 9981.

in the fourth century, in fact triggered a whole variety of new imaginative possibilities.[36]

The two key ideas are 1) that the universe is a coherent, self-sufficient and predictable system, such that the courses of the heavenly bodies follow strict rules; and 2) that the whole thing depends on something as simple and intelligible as a gigantic door-hinge, the celestial axis posited by Plato in the *Timaeus*.[37] The location of the earth at the very centre of this system, as posited by successive thinkers from Anaxagoras to Aristotle, in turn conveyed the idea that its principal inhabitants, humankind, are the major focus of divine attention, just as the divinity of the stars, whose courses are rational and intelligible, provided new reinforcement of the traditional thesis that the gods are rational, and in particular ethically rational.[38]

The intense interest aroused by this grand effort at rationalising the cosmos is most plainly visible in the reception of the *Phainomena* of Aratus (*c.* 276–274 BCE), which was a verse paraphrase of Eudoxus' major work.[39] A century later, Boethus of Sidon wrote an account of him and his poem in at least four books; not long afterwards, the astronomer Hipparchus provided a critical commentary on the poem in three books. In the following century we know of other commentaries by Attalus of Rhodes and Geminus of Rhodes, partial translations into Latin by the youthful Cicero and the neoteric Varro of Atax, an adaptation by Ovid, and an improved edition later by Germanicus the nephew and adoptive son of

---

[36] A convenient account of cosmology between Anaximander and Aristotle will be found in Dicks 1970, who is rightly sceptical of the doxographic tradition regarding the Pre-socratics.

[37] The best impression of how the Eudoxan-Callippic-Hipparchan system was received is given by non-specialists, above all Geminus, *Eisagoge* with the notes of Aujac 1975; Vitr., *Arch*. IX, 1, 1–6.3 with the notes of J. Soubiran (Budé 1969) and Plin., *NH* II, 5–101, with the commentary of D.J. Campbell (Aberdeen 1936); cf. Pedersen 1986. We might add the rather muddled third section (ἡ περὶ ἀστρολογίας παράδοσις) of Theon of Smyrna's *On mathematics useful for understanding Plato* (E. Hiller ed., Leipzig 1892), written *c.* 100 CE.

[38] *Verum in his deos agere curam rerum humanarum credi ex usu vitae est, poenasque maleficiis aliquando seras, occupato deo in tanta mole, numquam autem inritas esse, nec ideo proximum illi gentium hominem ut vilitate iuxta beluas esset*, "Experience legitimates the belief that in these matters the gods take an interest in human affairs, and that evil-doers are punished—sometimes very late in the day, since God has so many things to attend to—but never let off, and that humans were not created God's kin in order to vie with animals in baseness": Plin., *NH* II, 26. Note also the Stoic claim that the world is as it is in order to satisfy the design of the Creator-God, e.g. Cic., *ND* II, 133, with Furley 1999, 448–449.

[39] Eudoxus' two major works were Φαινόμενα and the later Ἔνοπτρον: Hipparch., *Phaen.* 1.2 and 8.5, cf. Hultsch 1907, 940f. §16.

Tiberius.[40] Much of this interest was due to the adoption of the poem as a school-text.[41]

All Aratus had done was to describe the constellations systematically in verse, starting from the North celestial pole. Yet this was enough to suggest fresh ways of accommodating the past. Eratosthenes' prose *Katasterismoi*, which integrated classical mythology with this newly ordered heaven, seems to have been the earliest such response.[42] Another innovative recuperation is the Farnese Atlas (original probably 50–25 BCE), which smoothly effects a triple impossibility, giving the mythical Titan not just the sky (*caelum*) to carry but the cosmos (*mundus*); and turning the star-chart as it were inside out, so that *per impossibile* the spectator seems to be gazing at the cosmos from outside, yet the signs are represented as they would look from the earth.[43] A still more decisive innovation however was Hipparchus' decision to begin his account of the cosmos with the sun's course around the ecliptic, in other words through the twelve constellations of the zodiac. Vitruvius, who was no expert and therefore had to rely on handbooks, adopts this procedure, which implies that it became standard in the later Hellenistic period; at any rate, it is also adopted by Manilius, Hyginus' *Astronomica* and Ptolemy. The authoritative promotion of this organisational scheme, and with it the Sun as master-principle, opened up new imaginative possibilities,[44] some based on the ancient idea of Helios as a charioteer, others quite original, such as variations on the theme of *consecratio in formam dei* that show the dead within the

---

[40] The fragments of these and many other anonymous commentaries were collected by E. Maass, *Commentariorum in Aratum reliquiae* (Berlin 1898). Boethus of Sidon: Gemin., *Eisag.* p. 61a = Maass, *Comm.*, 152. Latin reception: Hübner 2005; on Manilius' debt to Aratus, see Volk 2009 34–35, 184–192. A draped figure on a rare bronze struck by his home city, Soli in Cilicia, during the reign of Gordian III is generally thought to represent Aratus (*SNG Paris* 1250), though this seems to be a mere guess, as is the notion that the bearded 'astronomer' on a lapis-lazuli gem in the Fitzwilliam Museum, Cambridge might be Aratus: Gundel 1992, 61 fig. 30a, 298 Cat. no. 329.

[41] Lewis 1992, 113–118.

[42] For the recoverable fragments, see Robert 1878; Pàmias & Geus 2007. Eratosthenes' work was later adapted as a commentary to Aratus: Geus 2002, 211–223.

[43] Museo Naz., Naples inv. 6374 = Karusu 1984, 926 no. 104 = Gundel 1992, 204 Cat. no. 8. The existing sculpture is a Hadrianic copy, which the Farnese acquired from the sale of the del Bufalo collection in the 1560s. I take it that the image alludes to Atlas as πρῶτος εὑρέτης of astronomy in general and the idea of the sphere in particular: Diod., *Bibl. Hist.* III, 60, 2.

[44] Gundel 1992 has revealed an unsuspected variety of imaginative responses to the theme of Helios in the context of the ecliptic.

zodiacal circle (Fig. 2),[45] the promotion of individual zodiacal signs,[46] the summary representation of Time and cosmic order,[47] or the transformation of a private sacred space into a planetary hemisphere, as in the mithraeum beneath the Palazzo Tagliamonte on the island of Ponza (Fig. 3).[48]

To gain an impression of what could be done with the idea of a spherical cosmos, we have only to look at some politically-motivated images of the *sphaera*. The earliest Roman coin to show a globe dates from 76/5 BCE, and already suggests the idea of the unlimited military might of Rome.[49] The post-Actium celebratory coinage of Octavian conveys the same idea by showing Victoria, with a victor's wreath and a palm-frond, standing on the globe.[50] Another type shows Octavian, heroically nude, placing his foot on the sphere as though it were Poseidon's rock (Fig. 4). The literal absurdity shows us we are talking of symbolic meanings here, the 'sphere', we say, *stands for* the idea of universality, or even just 'a lot'—Actium was after all a decisive victory. The same idea promptly appears on intaglios, as personal jewellery,[51] but was soon adapted in a rather different, though analogous, direction, to convey the desire for good fortune without limit—in fact, I would say, the visible form of Max Weber's "theodicy of

---

[45] This type is in fact itself a variant on the commoner *clipeus*-type. Hanfmann 1951 collected the then-known examples; cf. Kranz 1984, nos. 34, 44, 72.

[46] Terio 2006; for Augustan coins showing Capricorn and the globe, Radnóti-Alföldi 1999, 87–88 with figs. 105–107. Personal intaglios of Aries, Scorpio and Capricorn: Vitellozzi 2010, 90–92 nos. G36–39; Henig & Whiting 1987, no. 326 (Capricorn).

[47] For example, the mosaic at Hippo Regius showing a Genius turning the zodiacal ring: Parrish 1984, 194–196 no. 46 pl. 62 = Gundel 1992, 302 Cat. no. 352 with the image on p. 235; cf. Jackson 1994.

[48] Vermaseren 1974; cf. Gundel 1992, 88 fig. 44 = Cat. no. 18.

[49] Rev. of den. of Cn. Cornelius Lentulus, cos. 56 BCE (as quaestor in Spain?): sceptre with wreath, globe and steering oar, implying Roman domination *terra marique*. Legend: EX SC and CN. LEN. Q(*aestor*). See Crawford 1974 (*RRC*), 393/1a, pl. XLIX.

[50] E.g. Den. minted in Cyrenaica by L. Pinarius Scarpus, who abandoned Antony immediately after Actium and took his troops over to Octavian (legend IMP. CAESAR DIVI F.) = Crawford 1974 (*RRC*), 546/4 and 6, with pl. LXII; also den. of *c.* 29/28 BCE, rev. = *RIC* I² 59 no. 254b.

[51] Personal jewellery, e.g. Zwierlein-Diehl 1979, nos. 1074 (a fuller variant of the type mentioned in the previous n., third quarter 1st c. BCE); 649 (a similar variant, this time alluding to the *Clipeus virtutis* of 27 BCE); 801 (bust of Octavian above globe on two cornucopiae, c. 40 BCE); 925 (raven on altar [Apollo]; two cornucopiae, each with globe, 1st c. CE); 931 (club of Herakles between two cornucopiae with globes, 1st c. BCE/1st c. CE); 1180 (cornucopiae on globe, with bird eating fruit, mid 1st c. CE); 944 (steering-oar with two emergent Capricorns, surmounted by an eagle, all on a globe, 1st c. BCE/1st c. CE); 992 (warship containing a globe surmounted by a Capricorn, 2nd c. CE?) etc.

Fig. 2. Seasons sarcophagus, 230–60 CE, Campo Santo, Pisa. The deceased and his wife within a clipeus formed of the zodiacal circle, Aries and Taurus above their heads.

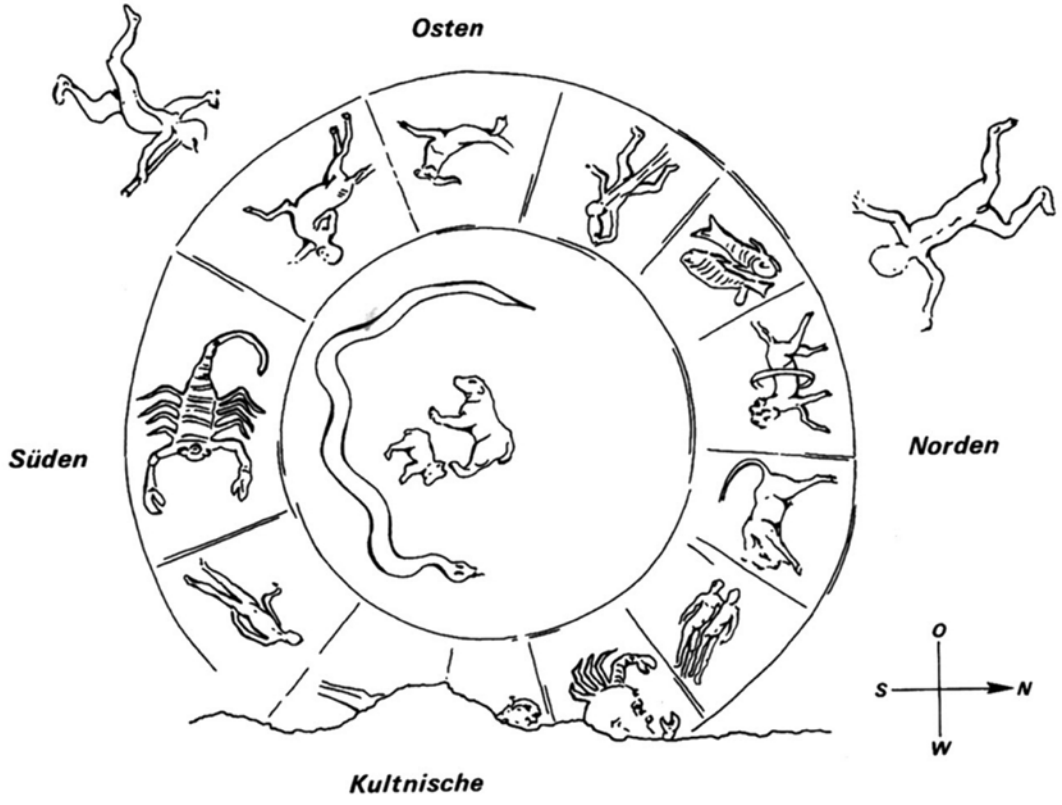

Fig. 3. The Great and Little Bear with Draco (i.e. the circumpolar stars) within the zodiacal circle. Stucco vault-decoration above the cult-niche of the Mithraeum, Corso Carlo Pisicane 19, S. Maria, Ponza. Probably 3rd c. CE.

Fig. 4. Rev. of denarius, 30–27 BCE: Octavian, heroically nude, holding a spear (l.h.) and an *aplustre* (r.h.). His r. foot rests on the sphaera, marked with the ecliptic and the celestial equator. The type recalls images of Poseidon/Neptunus with his foot on a rock. Legend: CAESAR DIVI F. RIC I^2 no. 256.

good fortune", *Theodizee des Glückes*, the claim by the rich and powerful that they deserved, and should by rights continue to deserve, their good fortune.[52] But it was the role of warfare and conquest as the fundamental legitimation of empire that made the image of the globe so attractive in imperial self-styling: it could be used (Fig. 5) to convey the idea of the emperor's limitless authority, inexhaustible resources, invincibility, and so support the fiction of power as a quantum that can be controlled; or it might suggest the dream of dynastic and imperial perpetuity; or convey the ontological otherness of the imperial family; or suggest, in any given context, an entire range of themes, the link between emperor and Jupiter via Hercules, the legacy of Alexander the Great, *temporum felicitas*, *pacator orbis*, *aeternitas* . . .[53]

The topic of cosmology has thus served to introduce the topics of discourse, schemes, and power. As Mario Vegetti has argued, the Hellenistic period saw both the establishment of numerous specific technical or semi-technical discourses and the formation of a new class of leisured reader, capable of appreciating them.[54] Fine examples are the specialised discussions conducted within the more or less organised philosophical schools, also rhetoric, medicine, botany, pharmacology, biology/history of animals, architecture, technical inventions. What the Germans handily term *Diskursivierung*, the process of creating specialist language, procedures and styles of argument specific to particular fields of enquiry, which in turn create dependent forms in other literary genres and in other media, such as art- or craft-production, is perfectly exemplified in the field of *astrologia*.[55] As an account of the world it displays the appropriate requirements of parsimony, invariance, internal consistency and rejection of the

---

[52] Weber 1914 (1920–1). Cited from Winckelmann 1992[6], 398–440 (403): "Der Glückliche begnügt sich selten mit der Tatsache des Besitzes seines Glückes. Er hat darüber hinaus das Bedürfnis: auch noch ein *Recht* darauf zu haben. Er will überzeugt sein, daß er es auch « verdiene »; vor allem: im Vergleich mit anderen verdiene".

[53] Cf. Radnóti-Alföldi 1999, Index s.v. *Globus*. One really only needs to go through all the volumes of *RIC* in order to grasp the omnipresence of the sphere in imperial iconography.

[54] Vegetti 1984. Efforts to enlarge on this topic include Barton 1995 (shaky on details); and the essays on medicine, zoology and geography in Kullmann, Althoff & Asper 1998.

[55] There exists no lexicon of technical terms introduced by ancient astronomy/astrology, but see the glossary of 135 terms used by Paul of Alexandria, *Eisagogika* collected by Bezza 2005. One has only to glance at Olympiodorus' ['Heliodorus'] *Commentarium in Paulum Alexandrinum* (ed. Æ. Boer, Leipzig 1962) to see that Bezza could have added many more; see also Sconocchia & Toneatto 1993, 1997 & 2000.

Fig. 5. Rev. of aureus of Antoninus Pius, 152–3 CE: the emperor standing l., togate, holding the sphaera in his extended r. hand, and a papyrus-roll in his left. Legend: COS IIII. BMCRE Pius no. 796 = RIC Pius no. 226. From a private collection.

marvellous-supernatural. A major resource of such conceptualisation is the formal scheme, such as the zodiac, or the planisphere, which orders part of the field in an apparently natural or logical way.[56] Such schemes represent one development of rationality, and are the major means of communicating such discourses. Once schemes of this kind exist, they can be exploited in the political power-game, in the Empire most of all by the emperor or more loosely the court, but also, their status thereby enhanced and confirmed, by many others for private ends. Such schemes neatly blend intelligibility with authority. We are near to Bourdieu's dictum that every established order seeks in one way or another to naturalise its own arbitrariness.[57]

None of these possibilities could exist in the absence of enhanced literacy. Although the spoken word naturally remained dominant, the Hellenistic world can claim to be the first period in which organised literacy began to play a major part in the lives of the leisured male elite. The Cambridge social anthropologist Jack Goody has suggested that one of typical consequences of literacy is the graphic manipulation of conceptual schemes. "One of the features of the graphic mode is the tendency to arrange terms in (linear) rows and (hierarchical) columns, in such a way that each item is allocated a single position, where it stands in a definite, permanent and unambiguous relationship to the others".[58] In such schemes, more complex and shifting associations and analogies tend to be sacrificed and get lost; and where there are no natural items to fill a gap, existing ones must be misrepresented so as to fit the pigeon-hole. The creation of correlations between elements of the observed world, in itself a process of rationalisation, turns insensibly into arbitrary or fanciful systematisation. The history of ancient *astrologia*, especially what we call astrology, is full of such artificial schemes.[59]

---

[56] I say 'apparently' since of course the actual constellations have little to do with the scheme of 12 x 30° (plus decans) which was essential to the instrumentalisation of the scheme in astrology.

[57] Bourdieu 1977, 167. Neither the sentence itself nor the entire section in which it occurs are to be found in the French version. In his preface, Richard Nice notes simply that certain changes have been made; but there are so many that the English version amounts almost to a different book. We must assume that the alterations and additions were made by Bourdieu for the English version, and ignored in the Editions du Seuil reprint of 2000.

[58] Goody 1977, 68; cf. 153: "Each space in the Table *has* to be filled; the scheme allows no empty boxes; the matrix abhors a vacuum".

[59] An array of fine examples in Hübner 1983.

Astrology

Although the twentieth century was the beneficiary of the magisterial synthesis by Auguste Bouché-Leclercq, a work that no modern scholar would be capable of writing, or perhaps even wish to write,[60] and saw the publication of all twenty fascicules of CCAG (1898–1953), the study of astrology became for much of the century a purely specialist study, thoroughly marginalised by the dominant view of its superstitious irrationality.[61] Considerable progress however was made towards the publication of more reliable texts: whereas Cumont's list of sources in *L'Égypte des astrologues* (1937) cites as current an edition of Paul's *Eisagogika* printed in 1559, of Ptolemy's *Tetrabiblos* printed in 1553 and Proclus' *Paraphrase* of Ptolemy printed in 1635,[62] many astrological texts have been (re-)edited to modern standards over the past forty years.[63] As in the case of magic, it was the 'symbolic turn' in the historical sciences that encouraged the study of astrology as a discourse, with its own internal logic, strategies and transformations, with its own shifting place in the history of divination.[64] Modern histories of western astrology thus present themselves as cultural histories, of concepts of time, discursive schemes, political rhetoric, social estimation and religious debate.[65] This shift in attitude has also benefited the study of ancient astrology, understood less as an 'oriental import'—the actual contributions of Babylonia and Egypt are now recognised as

---

[60] Bouché-Leclercq 1897 et 1899. This period, under the inspiration of the early decipherment of Babylonian astronomical texts from 1870, saw an initial burst of scholarly enthusiasm for the topic. Well-known names here include F. Boll, W. Kroll, W. Gundel, A. Rehm, E. Rieß, A. Engelbrecht. Otto Neugebauer and his co-authors did more than anyone to continue this tradition in the middle years of the twentieth century. A fundamental contribution to the understanding of the historical growth of the genre in antiquity was Gundel & Gundel 1966, which started life in 1928 as part of a projected volume on magic and astrology in the Müllersches Handbuch series, but was more or less completely rewritten after his father's death in 1945 by H.-G. Gundel.

[61] A useful bibliographical survey of the century's achievements will be found in Pérez Jiménez 2001.

[62] Cumont 1937, 11. Several others are cited from *CCAG*.

[63] These include: Pingree 1973 and 1986; Hübner 1998—which for the first time offers a stemma of the mss. and an Index verborum; and Monat 1992–1997.

[64] The legitimacy of the topic remains contested however, and as a divinatory *practice*, astrology remains rigidly excluded from the Academy: Curry 2000 and 2005.

[65] The best of them is probably von Stuckrad 2003; note also Tester 1987; Campion 2008. Carey 1992 is an excellent example of the historicisation of astrology in one medieval context.

marginal—than as an original, rationalised and rationalising, divinatory mode developed in response to the new Hellenistic cosmology. Symbolic mile-stones here are the foundation of *MHNH*, the journal directed by Aurelio Pérez Jiménez at the university of Málaga, now in its eleventh year, a new interest in Manilius' intellectual background and ambitions, an intellectual 'biography' of Vettius Valens, brave new introductions, and a raft of papers by French and Italian scholars.[66]

One major stumbling-block has always been the difficulty of understanding and representing the technical doctrines, which used to be understood as *the* subject-matter. Even today very few texts with translation and adequate commentary are available.[67] It is now however recognised that the technical doctrines are by no means the whole story—for they display all the typical features of a discourse driven by the need to compete in a market-place. The discourse needed to establish two things: the authority to speak, and its capacity to deliver reliable information. Now the basic material, the cosmos, was complicated enough; the major means of establishing the authority to speak was the elaboration and presentation of individual, at least partly personal schemes. The text of Manilius is full of such schemes, such as the *trigona* (2, 273–286), the groups of three signs that have a beneficial influence, and the *hexagona* (2, 358–384), which connects all male and female signs.[68] But the logic of such schemes, and their role in the production of horoscopes, is far from clear: they owe their existence, like many distinctions in rhetoric, to the need to establish the writer's authority.[69] The other tricky problem was how to connect astral schemes to human life, in this case via the so-called *athla* or 'lots';[70] here again Manilius, like all other writers, has

---

[66] Manilius: Goold 1977, xi–cxxii; Hübner 1984; Liuzzi 1991–1997; Maranini 1994; Volk 2002, 196–244; Volk 2009; Gale 2011; Abry 2011. Vettius: Komorowska 2004, with the review by Pérez Jiménez 2006. Introductions: Barton 1994 has rightly been praised for its liveliness; Bakhouche 2002; Schmid 2005, 183–202; Beck 2007. Papers: I am thinking of work by J.-H. Abry†, R. Caldini Montanari, F. Gury, D. Liuzzi, all listed in Pérez Jiménez 2001. The doyen of these studies however is Wolfgang Hübner of Münster.

[67] Goold 1977 and Liuzzi 1991–1997, and P. Monat's recent Budé edition of Firmicus Maternus' *Mathesis* (Monat 1992–1997) are notable exceptions.

[68] See Barton 1994, 101, figs. 20 and 21.

[69] Ibid., 139–141. Volk 2009, 95 speaks of the reader of Books 2 and 3 being "overwhelmed with technical details"—which nevertheless do not amount to an effective demonstration.

[70] *Astron.* 3, 43–159 with Goold 1977, lxii–lxv and fig. 14. This account conflicts with that of the *dodecatropos* in 2.856–967; cf. Hübner 1995. Special schemes were applied to many different areas of practical life: for example, conception and obstetrics: Frommhold

to rely on the simple assertion of specific connectivities, all of which are under-determined. The gap that could be tolerated between assertion and performance can be measured by the degree of inaccuracy in horoscopes: practical astrologers did not observe risings themselves but relied entirely on prepared tables, some more reliable than others.[71] As Geoffrey Lloyd has insisted in relation to ancient scientific, especially medical, discourse, bluff, self-staging, was essential to success in the market-place.[72]

Astrology sold itself as a mode of divination superior, thanks to its reliance on visible divinities and its technical sophistication, to more traditional modes. If a Ptolemy in the *Tetrabiblos* could warn that *to prognostikon*, the sign, can only have approximate value in the sub-lunary world, many people preferred the claims of the Egyptian astrologer Horus in Propert., *El.* 4, 1: *inque meis libris nil prius esse fide*, "in my books the truth has priority".[73] For that reason, as Marie-Theres Fögen has argued, with the establishment of the autocracy the status of astrology became a major issue: enquiring after the nativity of the reigning emperor was already a crime under the early Julio-Claudians, so much so that accusations of magical practice in Tacitus, for example, almost all refer in fact to accusations of astrological enquiry. As far as emperors were concerned, above all in the third and fourth centuries, the more reliable their own astrologers, the more dangerous the astrologers of potential rivals.[74] The cultural authority of genethliacal astrology in the Roman world was a by-product of this paradox.

My final point concerns the link between divination and perceived uncertainty.[75] In a world where there was no effective insurance against loss or damage, and with high rates of mortality and pathology, guidance as to future action was at premium. Although the technical manuals are almost all devoted to genethliacal astrology, because it was held to

---

2004; various iatromathematical schemes, cf. Hübner 2002a; foundation and construction of cities and buildings: Pérez Jiménez 2004; ships: Pérez Jiménez 2007; schemes for plants, metals, stones etc.: Pérez Jiménez 2010 (I thank Profs. Pérez and Montero for sending me a copy of the volume, which is not in Munich).

71 Neugebauer & van Hoesen 1959; Baccani 1992; Jones 1999.

72 Lloyd 1987, 15, 28, 109, 335.

73 Ptol., *Tetrab*. 1, 2.6–9; Propert., *El.* 4, 1, 80 Barber. On stochastic methods in astrology, linked to metaphors of aiming and shooting, cf. Komorowska 2009; Gieseler Greenbaum 2010.

74 Fögen 1993, 89–182. The standard work on the relation between astrology and politics at Rome is still Cramer 1954.

75 Eidinow 2007, 10–25.

be more difficult and prestigious, in my view the main pragmatic value of the art lay in katarchic astrology ('interrogations'), which offered the authority of the stars in helping individuals to take decisions regarding imminent projects, such as going on a sea-journey, buying land, erecting a house, marrying off a daughter, quarrels with a wife, buying or freeing a slave, debts. As we can see from the Greek fragments/Arabic translation of Dorotheus of Sidon's *Carmen*, the number of astrological variables that the *mathematicus* needed to take into account compelled him to establish numerous matters of fact about the native, a discussion which at the same time forced the latter to consider the project from a variety of different points of view, some positive, others negative.[76] Consultation of a competent *mathematicus* should be seen as a relatively rational form of uncertainty-resolution, by comparison with innumerable types of inductive divination, where the client had to rely on the mere assertion of the practitioner, let alone the response provided by an institutionalised oracle. Moreover, each such consultation re-affirmed faith in the 'new standard' cosmology, and distanced the native from the common herd, who imagine that each mortal is assigned a star, whose brilliance is proportionate to one's status, and that each shooting star indicates a corresponding death.[77] In the light of this, increased attention to the katarchic manuscripts listed in ccag will surely provide new insights into the pragmatic strategies and the self-estimation implicit in astrological consultations.

Magic

Of all the topics in the general area of oriental cults, hardly any has been so radically re-evaluated in the past forty years as magic. Theorised by Frazer and even Mauss as the inverse of religion, magic continued until the *Annaliste* invention of the history of mentalities in the 1970s to be the victim of dogmatic apriorism,[78] and in ancient history until long after, where, like astrology, it was represented as the inverse of the ideal of Classical rationality.[79] Only twenty years ago, Henk Versnel defended

---

[76] Pingree 1976 with the comments of Hübner 2011; cf. Hübner 2002b and 2003.

[77] Mocked by Plin., *NH* II, 28–29 *ut existimat volgus*.

[78] Frazer 1922, 14–79; Mauss 2006[11]. See also Tambiah 1990. The anthropologists' usual strategy was to study witchcraft *accusations*.

[79] E.g. Green 1990, 597–600.

the dichotomy between magic and religion in quite traditional terms.[80] Whether the very word can still be used is now a matter of debate: Bernd-Christian Otto has recently published an all-out assault on the unreflected use of the term by historians from antiquity to the present.[81]

In my view, the term is a polythetic one, which can be applied to a great number of vaguely related phenomena, as one can gather from the two enormous bibliographies published early this century.[82] My preference is to differentiate so far as possible between a complex ancient discourse about magic represented as the Other of (my/our) 'religion', ranging from the violently hostile to the interestedly speculative (such as Democritus' atomist explanation of the evil eye), and the practice of magic, which I would say is simply a branch of instrumental religion.[83] An interesting alternative suggestion is instead to tackle the normativity implicit in the notion of (polis-)religion, and use social network theory to include as many different practices as possible into a re-worked understanding of religious action in a given ancient community.[84] The editors of "Religions in the Graeco-Roman World", the successor series to ÉPRO, likewise count magical practice as religious practice, and have now published three volumes of conference-proceedings on the topic, with papers ranging from the ancient Near-East to the Byzantine period.[85]

My theme here however is explicit discourses and their contribution to claims to power. There can be no doubt that specialised discourses of magic were established in antiquity. As a shorthand, we can equate them with the pseudepigraphic 'Magian' literature, virtually all of it now lost, represented by the names Zoroaster, Ostanes, Dardanus of Phoenicia and Apollobex of Coptus in Upper Egypt, Moses and Jannes.[86] One extensive branch specialised in methods of divination. Another concerned the

---

[80] Versnel 1991b.

[81] Otto 2011, picking up from Kippenberg 1978 and 1998. Many others of course have wished to get rid of the term altogether, e.g. Pettersson 1957.

[82] Brillet & Moreau 2000; Calvo Martínez 2001.

[83] Cf. Carastro 2006, 8–9, advocating the need to focus on the semantics of the relevant Greek terms: "ce sont les *magoi* de la cité".

[84] Eidinow 2011 (I thank Dr. Eidinow for sending me a copy). Kindt 2009 raises similar queries about the limits of the polis-religion model; cf. now Kindt 2012, chap. 4.

[85] Meyer & Mirecki 1995; Mirecki & Meyer 2002; Gordon & Marco Simón 2010. Note also Fauth 1995, 1–120; Dieleman 2005.

[86] Plin., *NH* XXX, 9; Apul., *Apol.* 90. On the term 'Magi' see briefly Dickie 1999, 172–177. The materials ascribed to 'Zoroaster' and 'Ostanes' were collected by Bidez & Cumont 1938; for a critical discussion see Beck 1991.

marvellous effects of plants and animal parts, which Pliny also ascribes to the Magi, 'Zoroaster', 'Democritus', 'Pythagoras', texts whose lore was transmitted by inter alios Nigidius Figulus and Anaxilaus of Larisa.[87] A close reading of the relevant passages on animals and their parts tells us something about the rationalising procedures involved. One move is to look for natural anomalies, i.e. creatures that do not follow the classificatory rules.[88] Another is to look for extreme rarity, on the principle that Nature only makes things rare for a purpose. The animals that possess the greatest power are those that score high on several counts; best of all is uniqueness, the "only animal that . . .".[89] Yet another genre is represented by the literature on the marvellous properties of stones, known to us mainly through the so-called Greek Lapidaries, and Books 36–37 of Pliny's *Natural History*.[90] An example is the stone called *sandastros*, which contains stars whose number and location resemble the constellations Hyades and Pleiades; the stone, partaking in the divinity of the stars, makes their power available here below (*NH* XXXVII, 100–102). At least some of this material descended from the Babylonian *abnu šinkinšu* texts, on the nature of stones, which were edited and translated into Greek in the centuries after Alexander's conquest.[91]

As usual, though, it is not the putative fact of borrowing from the 'Orient' that is important but the nature and aims of the re-appropriation. The accounts, such as they are, suggest that the 'Orient' was a device to legitimate a claim about the marvellous powers inherent in Nature. The supposed journeys of Pythagoras, Democritus and Empedocles to the East (and to Egypt) stood for the process of asserting a conception of magical or occult power as a reality distinct from the divine order sustained by public cult.[92] If we can talk about a strategy here, it might be to establish the claim that there exists an objective hierarchy of means to occult power, knowledge of which

---

[87] Behind 'Democritus' stands no doubt the shadowy figure of Bolos of Mendes, cf. Dickie 1999, 177–189; he also discusses Nigidius Figulus (168–172) and Anaxilaus, who was expelled from Rome by Augustus in 28 BCE (165–168).

[88] Aristotle regularly uses the verb ἐπαμφοτερίζειν for this status; see Lloyd 1983, 44–46.

[89] Plants: Ducourthial 2003; animals: Gordon 2010.

[90] Halleux & Schamp 1985; Wellmann 1935.

[91] Reiner 1995, 119–132; Dickie 1999, 183–185. Editions of and commentaries on these Babylonian texts are badly needed.

[92] In some cases, such as the celebration of the power of animals such as ticks, crickets and moles, which are intimately linked with night and the underworld, magic is represented as the inverse of public cult, just as the dominant view claimed.

distinguishes true—and essentially literate and learned—magicians from quacks and wise-women. Quacks and wise-women know only a praxis; the true magus, equipped with a demanding theory of intentionality in Nature, can give reasons.[93] It is precisely this claim that legitimated the interest in Magian texts of people like the consular Nigidius Figulus, Anaxilaus of Larisa, and the doctor Sextius Niger, one of Pliny's sources for the Magian recipes cited in Book 30.

This learned discourse used the 'Orient' as legitimation for a re-reading of the powers of Nature, a debate that made no sense outside the context of a rationalised cosmology subject to laws. But the Graeco-Roman world knew another type of 'oriental' magical discourse, which based its claim to authority on the institution of the Egyptian temple. Our major source for this practice is the so-called magical papyri.[94] Although these texts constantly invoke the authority of the Egyptian temple,[95] and take a training in temple-ritual for granted (the practitioner is assumed to be technically competent, to know how to apply 'eye-paint', conduct a bowl-divination with or without medium, recite a fixed prayer, pose as a god, compose a letter to the dead, be able to obtain 'hieratic papyrus', natron, and other ingredients), they exemplify a new type of practice, directed at a new type of client, for private malign and aggressive (mainly erotic) magic; for personal success and attractiveness; written phylacteries for individual protection. The allusion to the temple sometimes takes the form of miniaturizing its rituals and ritual paraphernalia.[96] Two things seem to have changed: first, the demands of the clients, whom I take to have been mainly the relatively prosperous Greek-speaking inhabitants of Alexandria and the *metropoleis* of (mainly) Lower Egypt; and second, the status of many priests, who were forced to add to their income by selling 'personal' magical services.[97] Despite their markedly syncretic character, the texts

[93] On the role of the physicists' concept of δύναμις in these contexts, see still Röhr 1923/4. The role of the scheme sympathy-antipathy in these contexts, though it can be found in Pliny, is often greatly exaggerated by modern scholars—it was simply one explanatory option among several.

[94] Preisendanz (*PGM*); Daniel & Maltomini 1990–1992.

[95] Betz 1982; Dieleman 2005, 254–280. On the continuing use in the Graeco-Roman period of the temple regulations for rituals, including 'magical' rituals, see Quack 2000 and 2002.

[96] Moyer & Dielemann 2003. Some objections to their thesis have been offered by Quack 2009.

[97] J.Z. Smith, The temple and the magician, in Smith 1978b, 172–207. Examples are *PGM* I, 84–85: καὶ (τὸν θεὸν) εἰς στενὸν τόπον ἐνεγκών, ὅπου κατοικεῖς, καθ[ίστη. π]ρῶτον δὲ τὸν οἶκον

strongly project a desire to continue a glorious ancient tradition within a changed world.

The magical papyri purport to be instructions whose correct performance will enable the practitioner to obtain, say, a revelation from a god, a prophetic dream, protection from fever, attraction of a sexual partner, the death of an enemy; or a whole bundle of such aims. It hardly needs saying that the broader meaningfulness of such claims is underwritten or protected by a whole series of implicit assumptions about the nature of the divine world, its possible modes of intervention in human life, the prestige and efficacy of theological knowledge, the rhetoric of conjuration, the power of certain words and names, and so on—the underpinning that, at least within the world of this *dispositif*, makes appeal to ritual-magic a rational and plausible step. At the same time, by invoking extraneous deities, notably the Jewish god under various names, Iao, numerous angels and archangels, even Mithras and Ereschigal, the magical papyri create their own 'Orient' in their bid for universalism.

In relation to cosmology, astrology and magic, ÉPRO reproduced pretty exactly the uncertainties of its day: the gradual dissolution of the Cumontian paradigm, the assimilation of the 'oriental religions' to the category of mystery cults, the tendency to isolate the different cults from one another, Vermaseren's very loose editorial rein—all these factors prevented the series from performing its nominal function, the modernisation of the concept. The one true lineal descendant of Cumont's *Religions orientales*, Robert Turcan's *Les cultes orientaux dans le monde romain* was written too late to appear in the series.[98] It was only with Ugo Bianchi's Rome conference on soteriology in 1979, and the *Begleitbuch* to the important exhibition devoted to the 'oriental religions' in the *Badisches Landesmuseum*, Karlsruhe in 1981, whose conception was heavily influenced by the archaeological staff of the Museum, that we can see significant impulses towards reconceptualising the problems.[99] Cosmology was mainly understood as a

στρώσας, καθὼς πρέπει, 'take (the god) into a small room, where you live, and sit him down. But first clean the room, as is fitting . . .'; III, 193; 302; IV, 1859–1861; 2187–2189; VII, 540–541; 727; 875; XII, 164; XIII, 5–7; 1034; XXXVIII, 5–6. In all these cases *oikos* means a room in a house, but occasionally it seems to denote a workshop or place of business, e.g. XII, 104: ἐν ἷῷ οἴκῳ πραγμάτευομαι ἐγὼ<ὅ>δε.

[98] Turcan 1989; the English tr. is entitled *Cults of the Roman Empire* (Oxford 1996)—all reference to the 'Orient' has been suppressed.

[99] Rome: Bianchi & Vermaseren 1982; Karlsruhe: see esp. Colpe 1981; Versnel 1981b.

problem in the history of philosophy. The intellectual shifts that revived interest in astrology and magic as discourses stemmed from the 'symbolic turn' in the historical sciences, largely inspired by the *Annales* school.[100] Bianchi's model of mystery-cult accommodated neither. Here, as in other respects, RGRW signals a paradigm-shift.

[100] The best account will be found in the collection of essays ed. by Clark 1999.

IDENTIFYING THE DIVINE IN THE ROMAN NEAR EAST

Ted Kaizer

In scholarly efforts to identify the multifarious inhabitants of the divine worlds of the Near East in the late Hellenistic and early Roman periods, the notion of syncretism has traditionally played (and continues to play) a major part.[1] It is therefore fitting to start this methodological contribution to the debate with what is commonly viewed as the embodiment *par excellence* of the notion of syncretism: the spectacle to be observed on the most conspicuous hilltop in the mountainous kingdom of Commagene. At the summit of Nemrud Dağ, Antiochus I, who ruled his realm from ca 70 to 36 BCE, built for himself the ostentatious *hierothesion* of which the remains are still awe-inspiring.[2] The royal tomb sanctuary consisted of three terraces, one of which remained unfinished following the accession to the throne by Antiochus' son Mithradates II. But both the west and the east terrace, though preserved in different degrees, leave no doubt about the appearance of the monumental testimony to the king's slightly megalomaniac vision of the divine world inhabiting his ancestral lands: a series of gigantic statues dominate each terrace, with the likeness of Antiochus himself seated alongside the celestial personification of the Commagenian homeland and a number of other gods, explicitly identified by the inscriptions running on the back of the statues as follows: Zeus Oromasdes, Apollo Mithras Helios Hermes, and Artagnes Heracles Ares. On Nemrud Dağ one hence finds oneself faced with composite deities boasting a divine nomenclature that contains both Greek and Persian elements, mirroring the way the king presents his own dual lineage in the inscriptions. In the case of Apollo Mithras Helios Hermes, the Greek names are obviously more dominant, whereas in the case of Artagnes Heracles Ares

---

[1] I remain very grateful to Corinne Bonnet and Laurent Bricault for inviting me to speak at the conference on *Panthée. Les mutations religieuses dans l'empire romain*, and for the hospitality in Toulouse. The title originally allocated to me, 'Les formes de syncrétisme' (in the session on 'Du local à l'universel'), which for rhetorical reasons I replaced halfway through my talk with the present title, has not survived into the written version. I should also thank the other participants for their comments and suggestions.

[2] Sanders 1996. The standard work on Antiochus and the dynasty of which he is the best known representative is Facella 2006. Cf. Versluys forthcoming.

it is the Persian ingredient that is listed first, although the one Persian name is followed by two names of Greek gods. The statues themselves are built in a non-Classical style, characterised by their frontality and hieratic pose, though with Classical requisites such as Heracles' club. The language of the inscriptions, on the other hand, is simply Greek. These uniquely named deities are the same gods with whom the Commagenian king portrayed himself on the multiple *dexiôsis* reliefs which were set up throughout the kingdom. The hand-shakes, however, are given by Antiochus to gods who have materialised in a clearly much more Classical form. But their 'Greek shape' notwithstanding, they remain the same composite deities that were lined up at Nemrud Dağ, as is made clear by the inscriptions (again written only in Greek) that accompany them on the back. The well-known, splendidly preserved image of the classical figure shaking the king's hand at Arsameia on the Nymphaios is therefore not that of Heracles, but of Artagnes Heracles Ares.[3]

The amalgamated divine inhabitants of the Commagenian royal pantheon may be unique in the Roman Near East, but the notion of syncretism that these figures so brilliantly exemplify has been applied elsewhere in the wider region as well. If scholars have sometimes seen forms of 'syncretism' between all kinds of Near Eastern deities and Classical gods without too much factual basis, the formal, public bilingualism of Palmyra, with its many more or less matching inscriptions written in both Greek and Palmyrenean Aramaic, also provides real evidence for the actual equation of indigenous deities with Greek ones. Thus Fergus Millar, in his carefully formulated standard work on the Levantine lands, rightly refers to "the explicit syncretism of Greek and Semitic deities"[4] at the caravan city in the middle of the Syrian steppe, where Allat is rendered with Athena,[5] Elqonera (El the creator) with Poseidon,[6] Arsu with Ares,[7] and—most likely on account of the homophony of their names—Herta with Hera.[8] The Palmyrene phenomenon of an explicit juxtaposition of names coming

---

[3] Facella 2006, fig. 37. Cf. Petzl 2003.

[4] Millar 1993, 319.

[5] Drijvers 1995, 34–38. Cf. Kaizer 2002, 62–63, 99–108.

[6] The identification has long been known from the bilingual inscription on an altar dated to 39 CE, that was first published by Cantineau 1938, 78–79 no. 31 (*l'lqwnr'* / Ποσειδῶνι). Cf. Hillers & Cussini 1996, no. 2779. A 'forgotten' altar that I discovered in the summer of 2011 in a storage room of the Cincinnati Art Museum, depicting among other Palmyrene divinities a figure holding a trident, will be published in Dirven & Kaizer 2013.

[7] Hillers & Cussini 1996, no. 0197; Drijvers 1995, 34–38. Cf. Kaizer 2002, 60–63, 116–124.

[8] Bounni 2004, 61 no. 17.

from different divine worlds also raises questions as to the *limits* of syncretism, since there are simultaneously many cases in which the syncretism is incomplete, or indeed not even present. One bilingual inscription from 131 CE honours a local benefactor who had built a temple—in the local Aramaic dialect—'for Baal-Shamin and Durahlun', but simply 'for Zeus' in the Greek counterpart.[9] Typically Palmyrene deities such as Yarhibol, Aglibol and Malakbel always have their names transliterated in Greek (*Yarheibolos, Agleibolos, Malachbelos*), but there is also an instance of the exact opposite of the common local practice: the goddess Nemesis has her Greek name transliterated in Palmyrenean Aramaic (*nmsys*), both in an inscription from Wadi Arafa in the Palmyrene countryside and on a relief found in Dura-Europos.[10]

Over the years, many scholars have found it fashionable to avoid the term 'syncretism', chiefly because of its notorious implication of an arbitrary 'melting pot'. Indeed, if one accepts that all religions in the ancient world can be labelled as 'syncretistic' in the sense that they all contained at least some elements from different cultural backgrounds that came together, one must surely assent to the judgement that the expression loses its explanatory value. Han Drijvers argued that "the word assimilation would, in fact, be a better designation for the cultural process usually phrased as syncretism. A culture assimilates other elements to its own tradition and pattern, but does not mingle or mix everything together."[11] The advantage of Drijvers' formulation is that it seems to facilitate the development by which results of so-called syncretisms could over time stop to be regarded as syncretistic and instead be perceived as part of the (new) 'original package' of a culture's tradition to which further new elements could then be assimilated over time. However, a series of studies by anthropologists and social scientists in the first half of the 1990s emphasised the continuing value and validity of the notion of syncretism and has been instrumental in its restoration, by emphasising that the term should be considered particularly useful when discussing those aspects of a particular culture that themselves actually accentuate the procedure of borrowing and re-interpreting of divergent elements as part of its very nature.[12] In any case, a clear distinction ought to be made between

[9] Hillers & Cussini 1996, no. 0305. Cf. Kaizer 2002, 79–88.

[10] Wadi Arafa: Hillers & Cussini 1996, no. 1568. Dura-Europos: Baur & Rostovtzeff 1929, 62–64 pl. IV.1. For all references to the Palmyrene cult of Nemesis, see Kaizer 2001.

[11] Drijvers 1980, 17–18.

[12] Pye 1993; Stewart & Shaw 1994; Aijmer 1995.

unequivocal syncretism (either in the sense of truly composite deities as on Nemrud Dağ, or by means of bilingualism), embedded syncretism (depicting a deity with a name from one cultural tradition with the requisites of a deity from another cultural tradition) and academic syncretism.

Fundamental to the whole discussion is the tension between local and supra-regional, or 'universal', aspects of religious life.[13] On the one hand, the religious cultures of the many cities, villages and sub-regions within the Roman Near East were above all very different from each other, and can only be fully appreciated through acknowledgement of their unique divine constellations and specifically local patterns of worship. On the other hand, the various places did not only share some of the same gods, rituals, or religious architecture, but also underwent similar processes through which local deities could be actively identified with those from elsewhere, be it gods of neighbouring settlements or of wholly distinct cultural spheres. The exchange between divine beings from different cultural and linguistic contexts is commonly labelled by modern scholars as *interpretatio*, not only *Romana* (as Tacitus formulated it in a famous phrase, *Germ.* 43, 4) or *Graeca*, but also *indigena*.[14] But the notion of syncretism could also be applied in a more narrow, more specific sense, and one could be dealing with a "deliberate equation [...] for theological or philosophical reasons",[15] as can be attested in a famous verse inscription set up at Hadrian's Wall, at the Roman fort at Carvoran (Magnis), by a military officer who is believed to have used his words of praise for the 'Heavenly Virgin' to exalt Julia Domna, Septimius Severus' Emesa-born empress: the goddess is likewise 'Mother of the gods, Peace, Virtue, Ceres, the Syrian Goddess, weighing life and laws in her balance; Syria has sent the constellation seen in the heavens to Libya to be worshipped.'[16] What follows is an exploration of the multifarious ways in which the divine inhabitants of the Roman Near East could undergo identification, and an

---

[13] I have discussed the methodological difficulties to integrate the local and universal aspects of Near Eastern religion in the Roman period in a series of articles published elsewhere: Kaizer 2006a; Kaizer 2008b; Kaizer 2013.

[14] Cf. Colledge 1986; Chiai, Häussler & Kunst 2012.

[15] Rives 2007, 147.

[16] *RIB* 1791: *Imminet Leoni Virgo caeles ti situ | spicifera, iusti inventrix, urbium conditrix, | ex quis muneribus nosse contigit deos. | Ergo eadem mater divum, Pax, Virtus, Ceres, | Dea Syria, lance vitam et iura pensitans. | In caelo visum Syria sidus edidit | Libyae colendum; inde cuncti didicimus. | Ita intellexit numine inductus tuo | Marcus Caecilius Donatianus, militans | tribunus in praefecto dono principi*. Translation in Ireland 2008, 194.

attempt to answer the questions of who *are* the gods and goddesses (or who *is* the deity) and of *how* one can tell who they are.

As has been shown above, in Commagene the solution seems straightforward: the god is what the *king* says he is. The deities that form part of the royal monuments on top of Nemrud Dağ and at Arsameia are not Zeus but Zeus Oromases, not Apollo or Helios but Apollo Mithras Helios Hermes, and not Heracles but Artagnes Heracles Ares. There is no doubt about this and it can be stated with certainty, simply because that is what the royal inscriptions record. Scholars may commonly emphasise that the overdramatic remnants of the dynastic cult of Commagene do not seem to tell us much about the area's indigenous religious culture,[17] but even if the inscribed sculptures proceeded from the religious and political programme of the royal house of Commagene and were in the first place related to the ideology of the house of the Orontids, they would still have needed to be sufficiently geared to the king's subjects in order to realise the latter's potential as adherents to the cults. That there was at least a degree of popular support for the dynasty is clear from Flavius Josephus' description (*AJ* 18.2.5 [53]) of how, following the death of Antiochus III in 17 CE, the majority of the common people wished to continue 'the monarchical tradition of their ancestors'.[18] In the lands of Nabataea, the kingdom centred on the rock-cut city of Petra, another instance can be seen of royalty appropriating the divine. In a number of inscriptions the popular Nabataean deity Dusares is often labelled as 'god of our lord', i.e. of the Nabataean king, or as 'god of' a specific ruler.[19] But in contrast to what can be observed in Commagene, the epigraphic documents from the Nabataean world that provide information about Dusares' protective attitude towards the dynasty were not the result of a regal programme, but were commissioned and set up by the god's worshippers.

---

[17] Or, as Millar 1993, 452 stated about the region west of the Upper Euphrates: "nothing approaching an answer to questions about local culture is possible."

[18] In contrast to the upperclass: οἱ μὲν δυνατοὶ μεταβάλλειν τὸ σχῆμα τῆς πολιτείας εἰς ἐπαρχίαν ἀξιοῦντες, τὸ πλῆθος δὲ βασιλεύεσθαι κατὰ τὰ πάτρια. Translation LCL. Note the slightly different presentation of the situation in 17 CE by Tac. (*Ann.*, II, 42, 5): *per idem tempus Antiocho Commagenorum, Philopatore Cilicum regibus defunctis turbabantur nationes, plerisque Romanum, aliis regium imperium cupientibus* ('At around the same time, on the decease of Antiochus and Philopator, the kings respectively of the Commageni and Cilicians, there was disruption in their nations, the majority desiring Roman, others royal, command'. Translation A.J. Woodman (Indianapolis-Cambridge 2004).

[19] E.g. the Turkmaniyyeh tomb inscription near Petra, *CIS* II 1, 350: *dwšr' 'lh mr'n'*. Cf. Kaizer 2010, 118–121.

This leads to a second answer: the god is what the *worshipper* says he is. This is Millar's axiom, based above all on epigraphy.[20] According to that approach, inscriptions constantly form the basis of investigations, since they provide the opportunity to attend first and foremost to the names and epithets actually given to the deities by their worshippers. It is of course correct to say that 'the god is what the worshipper says he is' in the sense that most of our knowledge of the divine world of the Roman Near East depends on the inscribed altars, steles and columns which individual dedicants and benefactors paid for in honour of specific inhabitants of that divine world. But there is a complication to this argument: the ancient worshipper would certainly not have agreed with the idea that he had 'made up' or generated his own deity.[21] From his own perspective, he simply addressed his deity in such manner that seemed to fit the appropriate situation best, whether following priestly instruction, alleged ancestral convention or divine revelation. Thus, on a more theological level, it can be said that the inhabitants of the local divine worlds within the Near East were there perpetually and invariably, rather than being what their worshippers said they were. Depending both on the local context and on their own perspectives, worshippers could merely adjust the divine names, sometimes resulting in an approach to the gods that appears (at least to us) as bewildering. The attestation at the Euphrates small-town of Dura-Europos, for example, of a variety of cults of Zeus, all with different designations—Zeus Kyrios (identified with the Palmyrene version of Baal-Shamin), Zeus Theos, Zeus Megistos, Zeus Soter, Zeus Betylos[22]—could, in origin, have been linked to the religious desire to emphasise a specific quality of the god (or, in the latter case—Zeus Betylos as the ancestral god τῶν πρὸς τῷ Ὀρόντῃ, 'of those by the Orontes'—also a regional variety). Over time, however, the epithets may have grown so closely intertwined with the divine name that a number of distinct religious figures developed with their cult practices limited to, or at least mainly focused upon, separate places of worship. But more straightforwardly contradictory seems a dedication, set up in Aquileia in North Italy, to Jupiter Optimus Maximus Dolichenus Heliopolitanus,[23] where the traditional Capitoline nomenclature of the leading god in the Roman state pantheon is combined not

[20] Millar 1993, 248–249, 270.

[21] Ibid., 249, where Millar argues that "[the deity's] worshippers could literally make of him what they would."

[22] Downey 2004.

[23] Cf. Millar 1993, 249 n. 28.

with one, but with two toponymic deities. That Jupiter Best and Greatest is both 'of Doliche' and 'of Heliopolis-Baalbek' is of course—logically—impossible, as labelling a deity as being 'of' a particular locality is in part to distinguish him from a similarly named god from another place.

Similar considerations and complications surround the issue of divine imagery: the god is how he is represented.[24] This may seem an even more slippery issue, because it is liable to interpretation (meaning interpretation in the ancient world itself). But there are more basic problems at the outset: *Who* decided how the god is represented? Was it the person (or agent) who paid for a statue, or did it depend on the inspiration of the artist? Was the sculptor (or painter, or mosaic floor layer) following a specific example from a pattern book? Was everybody simply supposed to know how the god looked like, or rather how he ought to be represented, in a certain situation? Should we reckon that everybody, or at least everybody within a specific (local?) context, could recognise and identify any odd religious image, or was it always a matter of different individuals seeing and concentrating on different aspects and therefore making different identifications? Only in a limited number of cases it can be said that divine imagery is subject to what may be called an 'orthodoxy of iconography'. Here again, the Baals of Doliche and of Heliopolis are the best examples, as nominally local Near Eastern deities who were depicted throughout the Roman empire strictly according to their 'canonical types' (although liable to a variable use of minor motifs and small details): IOMD standing on the back of a bull, bearded, wearing a kind of tiara and a girdled tunic, wielding an axe in his right hand—sometimes accompanied by his consort, Iuno Dolichena, who herself is standing on a cow, and holding a sceptre and a mirror;[25] IOMH beardless, with curly hair, and usually crowned with *calathos*, standing on a plinth, flanked by bulls, and enclosed in a sort of sheath which is neatly divided in a number of sections displaying busts, holding a whip in his right hand, and an ear of corn in his left. Obviously,

[24] A slightly different question, obviously of great relevance to the present theme, would be that of the relationship between statuary and divine: to what degree *is* the statue the god, and to what degree is it simply a statue *of* the god? Cf. Weddle 2010, 23–39. Note the famous passage in *Sacred Discourses* where Aelius Aristides describes how Athena appeared to him looking exactly like her famous statue in the Parthenon: 'Soon afterwards, Athena appeared, complete with the aegis, the beauty, the height and in fact the whole form of the Athenian Athena of Pheidias' (Aristid., *Or.* XLVIII, 41: ἔπειτα οὐ πολὺ ὕστερον ἡ Ἀθηνᾶ φαίνεται τήν τε αἰγίδα ἔχουσα καὶ τὸ κάλλος καὶ τὸ μέγεθος καὶ σύμπαν δὴ σχῆμα οἵαπερ ἡ Ἀθήνησιν ἡ Φειδίου). Translation in Beard, North & Price 1998, vol. 2, 232–233 no. 9.5c.

[25] As *e.g.* on a relief recently unearthed at ancient Dülük itself. See Blömer 2011, pl. 19.

the more 'Classical' deities are supposed to be similarly recognizable by their 'standard iconography': Hermes with *caduceus*; Heracles with club and lion-skin; Apollo with lyre.

But when 'West' meets 'East', the situation often becomes muddled. For example, at Palmyra, the goddess Allat could be depicted both as seated between two lions, in the manner of the 'Syrian goddess' Atargatis and many other mother goddesses throughout the eastern half of the Roman empire, and as standing with Athena's armour (helmet, shield, spear and *aegis*), though neither representing a single 'type'.[26] In addition, an early Greek inscription from Palmyra is dedicated 'to Allat who is Artemis',[27] suggesting that the indigenous goddess shared characteristics not only with Atargatis and Athena, but also with a goddess who more commonly was identified with the Mesopotamian Nanaia, both at Palmyra and elsewhere in the Near East. At Hatra, the widespread figure with club and lion-skin, never epigraphically identified as Heracles (but sometimes adorned with a specifically local necklace),[28] is commonly taken to have been equated with Nergal, especially on the grounds of an inscribed statue base reading *nrgwl klb'*, 'Nergal, the dog' (or, 'the axe') showing the possible remains of a figure leaning on his club.[29] But Nergal is also alleged by scholars to appear as the main figure on the so-called 'Cerberus relief', a long-haired and bearded figure, with horns and an eagle on his forehead and dressed in Oriental clothes with trousers, holding a sword in his left hand and an axe in his right one.[30] If it is correct (though it is debatable as far as I am concerned) that at Hatra both the Heracles figure and the central image on the 'Cerberus relief' should be identified with Nergal, than the latter had both an 'indigenous' appearance and a 'Classical' version, similar to the coexistence of Western and Eastern types of Apollo-Nebu, as is stated in *On the Syrian Goddess*, the treatise on the cult of Atargatis at Hierapolis written in the style of Herodotus. Here, Lucian touches on precisely this point of a representation of a divine image that, at least from the western point of view, is fully unanticipated: 'Beyond this throne there is a statue of Apollo, but not as he is usually depicted. Everyone else thinks of Apollo as young and represents him in early manhood, yet these people

---

[26] Drijvers 1978; Christides 2003; Friedland 2008.
[27] Drijvers 1978, 340 with pl. LXXV.
[28] Downey 1968; Downey 1972. Cf. Stierlin 1987, pl. 191.
[29] al-Salihi 1971, pl. 34d. For a more sceptical approach, see Kaizer 2000a and Kaizer 2007, 41–42 for the alternative reading of the epithet.
[30] Christides 1982. Cf. Stierlin 1987, pl. 188.

alone display a statue of Apollo bearded. They think well of themselves for doing this, and find fault with the Greeks and others who worship Apollo supposing him to be a boy. This is the reason. They think it great unwisdom to make images of the gods imperfect, for they consider that childhood is still imperfection. They innovate in their notion of Apollo in one more respect: they alone clothe him.'[31]

It can in any case be assumed that certain divine representations could become more prominent than others for non-theological reasons, especially in a public context. In the same way that a benefactor who financed the construction of a temple (or of a substantial part of it) could have a say in the matter of whom that temple would be dedicated to (as in the case of the dedication in 32 CE of the great temple at Palmyra 'to Bel and Yarhibol and Aglibol'),[32] by paying for a relief, a sculpture or a fresco to be set up or painted in a sanctuary, its dedicant was able to impose his own vision of the divine upon the community of worshippers as a whole. In a similar vein, most of the benefactors responsible for the splendid religious buildings, monuments and artefacts from the region would have belonged to the local elites responsible for the issuing of the coinage of the cities throughout the Near East: in the world of numismatics, the god is what the *polis* decides him to be. Or rather, the *polis* (i.e. its upper class representatives) decides *which* gods are relevant on the communal level in the first place. From this perspective coins are more relevant than individual dedications, since they were not the result of the piety of an individual or a family, but were issued by the city as a collectivity. The religious imagery on the reverse of the so-called Roman provincial coinage was therefore, in principle, revered by the whole body of citizens of the locality that struck them. However, the evidence for gods, temples, myths and rites, as it appears on the obverse of the locally produced coins, does not provide a complete and impartial view of the religious life of the respective city. Instead it presents a mere civic façade of religious life, reflecting the religious preferences of the city as a whole as they were settled on by

---

[31] Luc., *Syr. D.* 35: μετὰ δὲ τὸν θρόνον τοῦτον κέαται ξόανον Ἀπόλλωνος, οὐκ οἷον ἐώθεε ποιέεσθαι· οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι πάντες Ἀπόλλωνα νέον τε ἤγηνται καὶ πρωθήβην ποιέουσιν, μοῦνοι δὲ οὗτοι Ἀπόλλωνος γενειήτεω ξόαναν δεικνύουσιν. καὶ τάδε ποιέοντες ἑωυτοὺς μὲν ἐπαινέουσιν, Ἑλλήνων δὲ κατηγορέουσιν καὶ ἄλλων ὁκόσοι Ἀπόλλωνα παῖδα θέμενοι ἰλάσκονται. αἰτίη δὲ ἥδε· δοκέει αὐτέοισιν ἀσοφίη μεγάλη ἔμμεναι ἀτελέα ποιέεσθαι τοῖσι θεοῖσι τὰ εἴδεα, τὸ δὲ νέον ἀτελὲς ἔτι νομίζουσιν. ἓν δὲ καὶ ἄλλο τῷ σφετέρῳ Ἀπόλλωνι καινουργέουσιν· μοῦνοι Ἀπόλλωνα εἵμασι κοσμέουσιν. Translation Lightfoot 2003. Ibid. 456–469 for further discussion. Cf. Kropp 2013.

[32] Thus Kaizer 2006b.

the local elite, members of which would have acted as the magistrates in charge of the monetary system. For example in the Decapolis, following the common pattern whereby a city's coinage is literally that 'of' the citizens of that *polis*, formulated in the genitive plural of the respective ethnicon, in Gerasa Artemis became the 'Tyche of the Gerasenoi' (seemingly in competition with a more 'Greek Tyche', who appeared with the legend 'Antioch by the Chrysorhoas, the former Gerasa'),[33] whereas at Adraa coin legends referred to 'Dousares, god of the Adraenoi' (with the deity represented by a conical stone on a platform).[34]

If the coins of a *polis* present an artificial, and in any case a one-sided, façade identifying the deity as that of the civic collectivity, a more authoritative voice may perhaps be recognised in that of the god himself: the god is what he himself says he is. When Moses asked Yahweh, who addressed him from the burning bush on Mount Horeb, how he should introduce him to the Israelites in case they asked after his name, the famous reply was as follows: 'I am that I am.' A second time he spoke to Moses with these words: 'I am the Lord. And I appeared unto Abraham, unto Isaac, and unto Jacob, by the name of God Almighty, but by my name יהוה [the tetragrammaton traditionally read as *adonai*, 'my Lord'] was I not known to them.'[35] Within the world of the 'Oriental cults', the best known example is that of the Isis aretalogies, the 'hymns of praise' of which the most famous one comes from Kyme. The long text, of which only a few lines are quoted below, is written in the first person singular: 'I am Isis the tyrant of the whole land. . . . I am the eldest daughter of Kronos. I am the wife and sister of king Osiris. . . . I am the mother of king Horus. I am she who rises in the Dog Star. I am she who is called God by women. . . . I divided earth from heaven. I appointed the paths of the stars. . . . I am mistress of rivers, winds and sea. . . . I am mistress of war. I am mistress of the thunderbolt.' The goddess then adds the finishing touch with the exhortation 'I conquered fate. To me fate listens. Hail Egypt who nourished me.'[36] This

---

[33] Lichtenberger 2008, 141–143.

[34] Spijkerman 1978, 60–61 no. 1–3.

[35] Ex. 3, 14: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה; and 6, 2–3: אֲנִי יְהוָה: וָאֵרָא אֶל־אַבְרָהָם אֶל־יִצְחָק וְאֶל־יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדָּי וּשְׁמִי יְהוָה לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם, respectively. Translation King James Version of 1769.

[36] Grandjean 1975, App. III: Εἶσις ἐγὼ εἰμι ἡ τύραννος πάσης χώρας . . . Ἐγὼ εἰμι Κρόνου θυγάτηρ πρεσβυτάτη. Ἐγὼ εἰμι γυνὴ καὶ ἀδελφὴ Ὀσείριδος βασιλέως . . . Ἐγὼ εἰμι μήτηρ Ὥρου βασιλέως. Ἐγὼ εἰμι ἡ ἐν τῷ τοῦ κυνὸς ἄστρωι ἐπιτέλλουσα. Ἐγὼ εἰμι ἡ παρὰ γυναιξὶ θεὸς καλουμένη . . . Ἐγὼ ἐχώρισα γῆν ἀπ' οὐρανοῦ. Ἐγὼ ἄστρων ὁδοὺς ἔδειξα . . . Ἐγὼ ποταμῶν καὶ ἀνέμων καὶ θαλάσσης εἰμὶ κυρία . . . Ἐγώ εἰμι πολέμου κυρία. Ἐγὼ κεραυνοῦ κυρία εἰμί . . . Ἐγὼ τὸ ἱμαρμένον νικῶ. Ἐμοῦ τὸ εἱμαρμένον ἀκούει. Χαῖρε Αἴγυπτε θρέψασά με. Translation in

very public proclamation of divine virtues by the deity itself was, as the actual document on the west-coast of Asia Minor tells us, 'copied from the inscription in Memphis which is positioned in front of the temple of Hephaistos' (τάδε ἐγράφηι ἐκ τῆς στήλης τῆς ἐν Μέμφει ἥτις ἕστηκεν πρὸς τῶ ̔Ηφαιστιήωι). The fact that the Kyme aretalogy itself was written in Greek has of course raised questions as to which language was used for the 'original' in Memphis, and as to what degree the text reflected indigenous Egyptian religion, and it has often been observed that Isis' idiosyncratic self-identification removes us from the familiar world of traditional polytheism.[37] Her explicitly 'multiple' personality was in any case recognised by her common epithet μυριώνυμος, 'she of countless names', attested in many inscriptions (not only in Greek, but also transliterated in Latin) and indeed in Plutarch's *Isid.* 53,[38] and is of course also reflected in the goddess' revelation to Lucius, the protagonist in Apuleius' *Metamorphoses*: 'Behold, Lucius, moved by your prayers I have come, I the mother of the universe, mistress of all the elements. . . . In one place the Phrygians, first-born of men, call me Pessinuntine Mother of the Gods, in another the autochthonous people of Attica call me Cecropian Minerva, in another the sea-washed Cyprians call me Paphian Venus; to the arrow-bearing Cretans I am Dictynna Diana, to the trilingual Sicilians Ortygian Proserpina, to the ancient people of Eleusis Attic Ceres; some call me Juno, some Bellona, others Hecate, and still others Rhamnusia; the people of the two Ethiopias, who are lighted by the first rays of the Sun-God as he rises every day, and the Egyptians, who are strong in ancient lore, worship me with the rites that are truly mine and call me by my real name, which is Queen Isis.'[39]

Beard, North & Price 1998, 297 no. 12.4a. See also *RICIS* 302/0204; Bricault 2008a, 105–107 no. 113/1201 and in this volume Dunand p. 123 n. 36.

[37] For discussion, see above all Versnel 1990–1993, vol. 1, 39–52.

[38] Cf. Bricault 1994; Bricault 1996.

[39] Apul, *Met.* XI, 5: *En adsum tuis commota, Luci, precibus, rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitum, deorum dearumque facies uniformis, quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nutibus meis dispense; cuius numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiiugo totus veneratur orbis. Inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum matrem, hinc autocthones Attici Cecropeiam Minervam, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam, Siculi trilingues Stygiam Proserpinam, Eleusinii vetusti Actaeam Cererem, Iunonem alii, Bellonam alii, Hecatam isti, Rhamnusiam illi, et qui nascentis dei Solis incohantibus illustrantur radiis Aethiopes utrique priscaque doctrina pollentes Aegyptii, caerimoniis me propriis percolentes, appellant vero nomine reginam Isidem.* Translation LCL.

This last example raises the question of which element needs to be prioritised, that the goddess is identifying herself, or that this divine self-identification has reached us as part of a literary work, produced by an author with his own agenda. Because regardless of whether the author is a novelist, historian or satirist, the god is also what the skilled literary writer says he is. This notion is particularly pertinent since two of the three literary texts from the Roman Near East itself that contain, or rather claim to contain, an insider's account of the traditional polytheistic cults in the region, identify the divine according to a method that scholars label 'euhemeristic', after the early-Hellenistic philosopher Euhemerus of Messene, according to whom the gods were originally mortal rulers who had been deified by their people in acknowledgement of their services to mankind. Both the *Phoenician History* by Philo of Byblos, which falsely claims to be a translation of a Phoenician work written by one Sanchuniathon before the Trojan war, and the enigmatic Syriac text known as the *Oration of Meliton the Philosopher* portray the inhabitants of the local divine worlds as having originally been human.[40] The third of the literary texts alluded to is the one that has evoked most discussion, the above-mentioned *On the Syrian Goddess*, attributed to Lucian of Samosata. In this case, however, the god is *not* what the author says he is. Or to be more precise: the author teasingly identifies the goddess of Hierapolis by all kind of names apart from her actual name, Atargatis, which—as Strabo (XVI, 1, 27) and Pliny (*NH* V, 19 [81]) make clear—was widely known. The goddess' cult statue is described as follows: 'Certainly, the image of Zeus looks entirely like Zeus in features and clothes and seated posture; you could not identify it otherwise even if you wished. But when you examine Hera, her image appears to be of many forms. While the overall effect is certainly that of Hera, she also has something of Athena and Aphrodite and Selene and Rhea and Artemis and Nemesis and the Fates. In one hand she has a sceptre, in the other a spindle, and on her head she wears rays, a tower, and the *kestos* with which they adorn Ourania alone.'[41]

---

[40] Philo of Byblos: Baumgarten 1981; A. Kaldellis and C. López Ruiz, Philon (790), in: I. Worthinton, *Brill's New Jacoby* (Brill Online). Cf. Bonnet 2010. Meliton: Lightfoot 2007; Lightfoot 2009. Cf. Kaizer forthcoming.

[41] Luc., *Syr. D.* 32: Καὶ δῆτα τὸ μὲν τοῦ Διὸς ἄγαλμα ἐς Δία πάντα ὁρῇ καὶ κεφαλὴν καὶ εἵματα καὶ ἕδρην, καί μιν οὐδὲ ἐθέλων ἄλλως εἰκάσεις. ἡ δὲ Ἥρη σκοπέοντί τοι πολυειδέα μορφὴν ἐκφανέει· καὶ τὰ μὲν ξύμπαντα ἀτρεκέϊ λόγῳ Ἥρη ἐστίν, ἔχει δέ τι καὶ Ἀθηναίης καὶ Ἀφροδίτης καὶ Σεληναίης καὶ Ῥέης καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Νεμέσιος καὶ Μοιρέων. χειρὶ δὲ τῇ μὲν ἑτέρῃ σκῆπτρον ἔχει, τῇ ἑτέρῃ δὲ ἄτρακτον, καὶ ἐπὶ τῇ κεφαλῇ ἀκτῖνάς τε φορέει καὶ πύργον

Lucian's literary device has, probably unintentionally, been followed by modern scholars: the god has become what the academic says he is. Unidentified divine figures are often characterised through recognition of iconographic features and requisites that relate to a host of other deities. A case in point is a statue in the Fitzwilliam Museum in Cambridge, labelled as a 'syncretistic, Syrian military deity', and described in the acquisition report of 1979 by the then Keeper of Antiquities by reference to various ancient goddesses.[42] It is precisely the unprecedented combination of a particular set of well-known iconographic features which can turn an otherwise unidentified image into an unparalleled divine figure.

So, what or who is the god? All of the above? Only part of the above? Even more than the above?[43] Religious life in the Roman Near East can only be approached properly by a full appreciation of the interplay between local and universal (or in any case supra-regional) tendencies. Any local religion will have been made up of various aspects that themselves were not necessarily 'local', but that can only be interpreted aptly within the context in which they eventually came to function. A whole series of mechanisms were employed to identify gods and goddesses first and foremost as local, even if their names were known from elsewhere and they shared attributes and cult patterns with deities known across the ancient world.[44] Above all, toponymic deities, gods and goddesses who

---

καὶ κεστὸν τῷ μούνην τὴν Οὐρανίαν κοσμέουσιν. Translation Lightfoot 2003. Ibid. 434–446 for further discussion. Cf. Elsner 2001.

[42] This 'forgotten' statue has been discussed at length and is illustrated in Kaizer 2013, fig. 1. In that paper, I had missed references to Parlasca 1989, 543 fig. 199a (where the statue is not discussed but is used as one of two illustrations of the variety of Hauran sculpture) and to Weber 2002, 218 n. 1728 (where it is mentioned briefly as a parallel to a head from Umm Qēs). I am grateful to Achim Lichtenberger for these references.

[43] I am of course well aware that my discussion of possible 'answers' to the question is far from exhaustive. Others that could have joined the list include: the god is what the philosopher says he is; the god is a cosmological or astrological symbol (an approach perhaps taken to the extreme by some of the interpreters of the Mithraic tauroctony as a 'star map', esp. Ulansey 1991, with the important review article by Swerdlow 1991; the god is what the oracle says he is (not too dissimilar from the above-mentioned 'the god is what the god himself says he is', but technically different in that the information is explicitly said to have come through an oracle, as in the famous six hexameter verses from Oenoanda in northern Lycia that also found their way into the work of Lactantius, the fifth-century *Theosophy of Tübingen*, and Malalas. Cf. Mitchell 1999, 81–92; the god is what the maxim says he is, as in the first line of a Greek apothegm often brought to bear on discussions of emperor worship: τί θεός; τὸ κρατοῦν· τί βασιλεύς; ἰσόθεος ('What is a god? The exercise of power. What is a king? God-like.' Cf. Price 1984, 95); and the god is what the hymn or acclamation says he is (with hymns *explaining why* the god is great, and acclamations *confirming that* he is great; cf. Chaniotis 2009d; Gordley 2011.

[44] What follows will of course be barely scraping the surface, but it ought to be sufficient to illustrate the recognition of locality by the population of the Roman Near East

were explicitly named after a specific locality, illuminate the way in which the inhabitants of the Roman Near East applied explicit labels of cultural identification to their gods and hence conceived themselves. This could be linked to a major city, as with Zeus *Damaskènos*, or to a little village in the middle of the Jebel Ansariyah, as with Zeus *Baitokèkè*. In the case of Atargatis of Manbug, the holy city in north Syria, a Greek inscription on four sides of an altar from Kafr Hawar on Mount Hermon specifies her as the Syrian goddess *of* the Hierapolitoi: the dedication (Θεᾷ Συρίᾳ Ἱερα [π]ολιτῶν) is made by a certain Lucius, who first identifies himself as the goddess' δοῦλος, and then goes on to describe himself as εὐσεβὴς καὶ πεμφθεὶς ὑπὸ τῆς κυρίας Ἀταργάτη[ς].[45] A similar specification is perhaps attested in the Nabataean realm, where an Aramaic inscription from Wadi es-Siyyagh at Petra seems to refer to *'tr't' mnbgyt'* ('Atarate Manbigitess').[46] This would confirm the status of her major cult centre at Hierapolis-Manbug as described by Lucian, who, as we have seen, does *not* actually name the goddess as Atargatis. However, one cannot be sure that *all* appearances of a goddess called Atargatis are therefore necessarily to be linked with the one at Hierapolis.[47]

Further recognition of locality is apparent with the widespread cult of Tyche (or Gad in Aramaic), the local city protectress with *corona muralis*, sometimes depicted with a *cornucopia* and often seated, following Eutychides' sculpture of the Tyche of Antioch, with her feet resting on the representation of the local source of water.[48] But here, too, the tension is

---

itself. For further discussion (itself anything but comprehensive), see the earlier mentioned Kaizer 2013.

45 Aliquot 2008, 78–80 no. 45. Cf. Lightfoot 2001; Aliquot 2009, 146–147.

46 *CIS* II 422; Alpass 2013, 105 no. 23. Cf. Healey 2001, 141: "The word may refer rather to a devotee of Atargatis, but in any case the implication would be of a connection with the Atargatis cult."

47 There is no evidence, e.g. to support an identification of the Atargatis attested at Palmyra (as one of the main deities 'of the four civic tribes' of the city) or at Hatra as the Syrian goddess from Hierapolis. Cf. Kaizer 2002, 153–154; Kaizer 2000b, 240–241. The famous little relief found in the temple of Atargatis at Dura-Europos is generally taken to be the best illustration of Lucian's description of the cult statues in the temple in Hierapolis. Cf. Baur, Rostovtzeff & Bellinger 1932, 100–107 pl. XIV. Millar 1993 labelled it, on the cover, as "a relief from Dura-Europos, representing the 'Syrian goddess' Atargatis of Hierapolis", and Lightfoot 2003 similarly chose it as the cover of her major commentary on Lucian's treatise. Technically speaking, however, the relief is of Atargatis 'of Dura-Europos', as no evidence has come to light to show a wilful acknowledgement on the part of the goddess' worshippers at the Euphrates stronghold of a link with the famous temple in northern Syria.

48 Matheson & Pollitt 1994, with fig. 1 for an illustration of the famous Roman copy after Eutychides' original statue. Cf. Belayche 2003b.

palpable: in order to emphasise the divine power looking after a specific city, that city would turn to an image it shared with all other cities! In some cases, however, a Tyche would be recognizable by a particular 'local' requisite. The Tyche of Hippos in the Decapolis, whose indigenous name Sussita had a similar meaning, could be accompanied by a horse (only later turning into Pegasus),[49] at Carrhae-Harran, famous for its ancient temple of the Moon cult, the Tyche could be depicted with a crescent,[50] and at Nysa-Scythopolis, again of the Decapolis, Dionysus' wet-nurse Nysa became the city's Tyche while accepting the divine child from Zeus and then cradling it.[51] As for the local sources of water themselves, each river and spring would have its own personification, appreciated by the local population, as Hesiod already understood when he wrote in his *Theogony* when referring to the thousands of sons and daughters Tethys bore to Ocean, 'who are widely dispersed and hold fast to the earth and the depths of the waters, everywhere in the same way . . . the names of them all it is difficult for a mortal man to tell, but each of those who dwell around them knows them.'[52] But, as Franz Cumont warned long ago, religious attitudes to rivers cannot be solely explained with reference to Greek influences, even if the *visual* evidence from the Roman period shows Classical reclining figures in typically river-god style: "Gli Assiro-Babilonesi, che traevano presagi da tutti i fenomeni naturali, non hanno mancato di osservare anche i fiumi per cercarvi pronostici favorevoli o funesti."[53] In this context, the interplay between West and East is intriguingly present on a mosaic, unfortunately not longer accessible, from El Mas 'Udiye in Syria:[54] on what may count as the most Classical of art forms, the reclining river god is identified as 'king river Euphrates' not only in Greek (ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΠΟΤΑΜΟΣ ΕΥΦΡΑΤΗΣ), but also in Syriac (*prt mlk*). If a worshipper was unsure as to how to identify a local deity, he could of course always adhere to a time-honoured, conventional Graeco-Roman method to 'play safe': when in 258 CE the Palmyrene traveller Abgar had reached a cave on

---

[49] Spijkerman 1978, 170–179; Lichtenberger 2003, 30–31; For some recent finds, see Segal et al. 2009, 158 no. 13, 17 with pl. I–II.

[50] Hill 1922, 83 no. 6 with pl. XII.7, 89 no. 57 with pl. XIII.2.

[51] Spijkerman 1978, 194–195 no. 23 and 198–199 no. 32; Lichtenberger 2003, 136–141; Barkay 2003, 123–124.

[52] Hes., *Theog.* 365–370: αἵ ῥα πολυσπερέες γαῖαν καὶ βένθεα λίμνης πάντῃ ὁμῶς ἐφέπουσι . . . τῶν ὄνομ' ἀργαλέον πάντων βροτὸν ἄνδρα ἐνισπεῖν, οἱ δὲ ἕκαστοι ἴσασιν, ὅσοι περιναιετάουσι. Translation LCL.

[53] Cumont 1916, 95; Cumont 1917, 251.

[54] Cumont 1917, 250. Cf. Balty 2004; Quet 2005.

the island of Suqutra in the Indian Ocean, he simply asked for a blessing of 'the god who resides here' (*'lh' dy šrn tnn*) when setting up his wooden tablet against a stalagmite.[55]

Identifying the divine ought not to commence with the assumption of identifications made on a supra-regional or universal level, and instead the starting point ought to be a recognition and an appreciation of the multifarious approaches, techniques and procedures applied in the ancient world itself, and hence a contextualization of the available evidence on the local level. With sometimes bewildering divine identifications and interpretations cropping up in the evidence, acceptance of the fact that it is simply impossible to make all that evidence fit within one logical, harmonious religious system is our only chance to be 'coping with the gods' (which is the title of Henk Versnel's long-awaited Sather Lectures).[56] From at least that perspective, all that can therefore be happily done is to continue producing further 'études préliminaires'.

[55] Robin & Gorea 2002, 432–445; Kaizer 2004, 171–172.

[56] Versnel 2011. A week before the conference in Toulouse, Versnel's book was presented by Brill in the *Rijksmuseum van Oudheden* in Leiden as the most recent volume of *Religions in the Greco-Roman World*, on the occasion of his retirement as managing editor of the series. Cf. my review in *Mythos. Rivista di storia delle religioni* (forthcoming).

PART TWO

EMOTIONS, MYSTERY CULTS, AND SOTERIOLOGY

LES MYSTÈRES

Philippe Borgeaud

> Ὁ δ' οὖν Θεόδωρος προσκαθίσας ποτὲ Εὐρυκλείδῃ τῷ ἱεροφάντῃ, "λέγε μοι," ἔφη, "Εὐρυκλείδη, τίνες εἰσὶν οἱ ἀσεβοῦντες περὶ τὰ μυστήρια;" εἰπόντος δ' ἐκείνου, "οἱ τοῖς ἀμυήτοις αὐτὰ ἐκφέροντες," "ἀσεβεῖς ἄρα," ἔφη, "καὶ σύ, τοῖς ἀμυήτοις διηγούμενος.

Les 50 dernières années nous ont permis de voir un peu plus clair, ou au moins d'être un peu plus prudents, dans la manière de traiter un problème essentiel dans nos études : celui du rapport de nos propres catégories avec les catégories indigènes (les catégories des gens que nous étudions, en l'occurrence surtout des Grecs et des Romains, mais peut-être aussi des Égyptiens, des Perses et des Judéens).

En ce qui concerne le grec *mythos* comme concept opératoire, Marcel Detienne, Claude Calame, Fritz Graf, Bruce Lincoln et bien d'autres nous ont appris à nous méfier des réifications simplistes, sans pour autant parvenir à (ou désirer, c'est selon) évacuer l'objet. Il en va de même en partant des langues modernes : le sacrifice (à partir de la fameuse *Cuisine* de Detienne et Vernant) a pris ses distances d'avec la *thusia*. Et quand il n'y a pas ou presque pas de mots indigènes, il en va de même : il y a longtemps que les rites de passage, eux aussi, ceux de Van Gennep, ont fait l'objet d'une réévaluation critique[1].

Que les termes en soient empruntés à l'étique ou à l'émique peu importe, ces catégories à la fois « semi-empiriques et opératoires », comme le dit joliment Claude Calame à propos des rites de passage, ne font pas que nous hanter, elles nous habitent et elles ne sont pas prêtes de nous lâcher. Heureusement d'ailleurs, car, une fois reconnues leurs limites et leur potentielle dangerosité, elles n'en demeurent pas moins indispensables[2].

Les mystères, comme outil conceptuel de l'anthropologie du monde antique, n'ont pas échappé à un sévère examen critique du même ordre : il suffit de citer, après le livre de Walter Burkert, les études de Giulia

---

[1] Cf. entre autres Centlivres & Hainard 1986.
[2] Cf. Calame 2003.

Sfameni, d'Anne-Françoise Jaccottet, de Fritz Graf et de bien d'autres[3]. Les mystères en effet relèvent eux aussi de cet ensemble de catégories semi-empirique et opératoires dont parle Claude Calame. Ils y rencontrent d'autres catégories, très proches, et souvent confondues avec les mystères (*pace* Eliade !), comme celle d'initiation, dont la valence moderne rejoint, précisément, le domaine des rites de passage.

Il a donc fallu peu à peu (à partir du *Paides e Parthenoi* d'Angelo Brelich) nous déprendre des initiations tribales utilisées comme paradigme pour l'approche des rites antiques. Nous défaire d'une fascination qui s'était élaborée, sans trop de discernement, entre le père Lafitau en 1724 et Jane Harrison (*Prolegomena*, 1903 ; *Themis*, 1912). On ne peut pas en transposer l'usage conceptuel sur le terrain grec des mystères : quand on parle d'Éleusis ou d'autres mystères, on ne rencontre rien qui nous renvoie à des classes d'âge, ni rien non plus qui nous rappelle l'introduction du myste dans une société secrète[4].

Pour rester dans le même ordre d'idée, on se demandera si la notion de *communitas*, au sens de Victor Turner[5], pourrait éventuellement fonctionner, en ce qui concerne l'observation historico-religieuse du moment rituel, ce temps limité de la participation des mystes au rite. À Éleusis, il s'agit du temps des cérémonies préparatoires, puis de celui de la *pompé*, puis enfin de celui des nuits illuminées de l'*anaktoron*. Je n'ai rien repéré qui aille en ce sens, sinon le sentiment du vieillard qui retrouve la vigueur de ses jambes, en criant Iacchos avec les autres. La *communitas*, c'est plutôt ce que l'on attend du mode d'existence privilégié, promis pour après la mort. La *communitas* ne semble jouer presqu'aucun rôle du vivant de l'initié. Il n'en va pas de même après la mort. C'est en tout cas ce que suggère Platon, quand il montre Socrate se réjouissant de converser avec les sages et les dieux, *après sa mort*[6].

Les lamelles d'or aussi vont dans ce sens, qui n'implique pas une solidarité entre mystes dans ce bas monde (sinon au moment, peut-être,

---

[3] Burkert 1987 ; Simms 1990 ; Riedweg 1987 ; Sfameni Gasparro 2003 ; Cosmopoulos 2003 (avec d'importantes contributions, concernant notre sujet, de Christiane Sourvinou-Inwood, Kevin Clinton, Fritz Graf) ; Dodd & Faraone 2003 ; Jaccottet 2006, 269, fig. 1–2 ; Pirenne-Delforge 2008, 291–346 ("Cultes à mystères et autres secrets") ; Schuddeboom 2009.

[4] Voir Graf 2003a.

[5] Turner 1969, 94–130 ("Liminality and Communitas").

[6] Plat., *Ap.*, 41b ; *Phd* 108c.

de l'accomplissement du rite), mais montrent les mystes, dans l'au-delà, rejoindre la compagnie de leurs semblables[7].

En ce qui concerne une communauté de *philoi* ou de mystes, ici-bas, on connaît une exception, celle des Pythagoriciens. Le culte de l'amitié, essentiel chez les Pythagoriciens, est attesté dès les plus anciens témoignages[8] : et quand Valère Maxime, dans un chapitre sur l'amitié[9], nous dit que « Damon et Phintias, initiés aux *sacra* de la sagesse pythagoricienne (*Pythagoricae prudentiae sacris initiati*), étaient unis d'une amitié fidèle », et qu'il donne de cette amitié un extraordinaire exemple[10], il semble suggérer que le lien des deux héros est soudé par une forme d'amitié rituelle, le partage de *sacra* (que l'on est tenté de traduire par « mystères », dans un sens métaphorique). Christoph Riedweg a un intéressant chapitre où il montre que les Pythagoriciens, comme groupe exclusif se démarquant à bien des égards de la société environnante, peuvent être considérés comme constituant une secte au sens moderne, sociologique, du terme. Jamblique (*VP* 72) mentionne les épreuves (notamment le long silence, une année dans la tradition générale) auxquelles se voit confronté celui qui veut se faire admettre dans le cercle des adeptes. Mais ces épreuves, que l'on peut considérer comme des rites probatoires, ne s'inscrivent pas dans l'accomplissement explicite (et non métaphorique) d'un quelconque « mystère ».

Dans le même ordre d'idées, la possibilité d'une communauté de type orphique, à Olbia dès le VI^e^ siècle, a été postulée à plusieurs reprises[11]. Mais là encore, même s'il est question d'*orphikoi*, et même si l'on pense qu'un rite particulier devait être accompli par ce cercle d'*orphikoi*, rien ne nous autorise à parler de mystères.

De quoi parle-t-on, alors, quand on parle de mystères ? D'un secret ? Au substantif *ta mysteria* correspond en effet le verbe *muein*, que l'on traduit souvent par initier, mais qui signifie simplement introduire à un rite secret.

---

[7] Cf. notamment la lamelle d'Hipponion, dans Graf & Johnston 2007 et Pugliese Carratelli 2003 (la version française est plus complète que la version italienne de 2001).

[8] Riedweg 2005, 102.

[9] Val. Max. IV, 7 : *Damon et Phintias Pythagoricae prudentiae sacris initiati tam fidelem inter se amicitiam iunxerant, ut, cum alterum ex his Dionysius Syracusanus interficere uellet, atque is tempus ab eo, quo prius quam periret domum profectus res suas ordinaret, impetrauisset, alter uadem se pro reditu eius tyranno dare non dubitaret.*

[10] L'un d'eux, ayant été condamné à mort par Denys de Syracuse, avait obtenu un délai pour aller dans sa famille mettre de l'ordre à ses affaires avant de mourir. L'autre n'hésita pas à se livrer au tyran comme caution de son retour.

[11] Notamment par Lévêque 2000.

En grec, la notion qui habite le mot *muein* est celle de bouche fermée, d'yeux fermés aussi. Cela renvoie à une opposition entre le sacré et le profane. La porte est fermée aux *bebeloi*. Chez Aristobule, le fameux *Hiéros logos* (« Discours sacré ») qu'Orphée adresse à son fils Musée commence ainsi :

> Je parlerai pour ceux qui ont le droit d'entendre. Mettez des portes devant vos oreilles, profanes [...][12].

Aristobule place dans la bouche d'Orphée une formule que l'on rencontre dans la tradition ésotérique la plus ancienne, notamment chez Platon[13] : « Je parlerai pour ceux qui ont le droit d'entendre. Mettez des portes [devant vos oreilles], profanes... » (ou simplement : « Fermez vos portes, profanes »). Le papyrus de Derveni transmet la même formule au IV^e^ siècle, dans un commentaire de poèmes orphiques[14].

L'adjectif « profane » (*bebelos* en grec) peut être traduit en latin par *profanus*, qui désigne l'ignorant par rapport à l'expert, le non initié par rapport à l'initié, notamment dans le domaine de la création artistique. Le « profane » latin est celui qui se trouve à l'extérieur du laboratoire ou de l'atelier, un laboratoire qui occupe la place normalement réservée au temple, ou au local des mystères. La référence la plus évidente, de ce point de vue, demeure le fameux vers d'Horace : *Odi profanum volgus et arceo*[15], que l'on pourrait traduire : « J'ignore la foule ignare et je la tiens à distance ».

---

[12] Ps.-Justin, *Cohort. ad Graec.* 15, 1–2. Ce « discours sacré » nous est parvenu dans plusieurs versions transmises par Clément d'Alexandrie (*Protreptique* et *Stromates*), Ps.-Justin (*Cohortatio ad Graecos* et *De Monarchia*), Eusèbe (*Préparation Évangélique*), Cyrille d'Alexandrie (*Contre Julien*), Théodoret de Cyr (*Thérapeutique des maladies helléniques*), ainsi que par la *Théosophie* de Tübingen. C'est à la suite du Ps.-Justin et d'une référence donnée par Théophile d'Antioche que les philologues modernes lui ont donné le nom de « testament d'Orphée ».

[13] Plat., *Symp* 218 b (fr. 13 des *Orphicorum fragmenta* de Kern ; Bernabé, 19F ; cf. le début d'un poème cité par des scholiastes et des lexicographes : fr. 334 Kern ; Bernabé 1,3F, 1F, 3F).

[14] Col. III de l'éd. donnée par M. West dans la *ZPE* 47 (1982) ; col. VII de la « Provisional Translation » d'A. Laks et Gl. W. Most, dans Laks & Most 1997, 12 ; éd. Bernabé, *Poetae Epici Graeci*, Pars II, Fasc. 3, Berlin, Walter de Gruyter, 2007, 203, avec l'ensemble des parallèles en note (203–206) ; Kouremenos & Parassoglou 2006, col. VII, p.75, avec un étrange commentaire (174) : « There is no reason to assume that, for the Derveni author, the term *hoi polloi*, a probable rendering of Orpheus' *hoi bébèloi*, and *hoi tèn akoèn hagneúontes* in 11 (if correctly supplemented) carry religious connotations [...] ». Religieux ou non, telle n'est pas ici la question. Il s'agit du petit nombre de ceux qui savent (ou qui sont « purifiés ») d'un côté, du grand nombre des « profanes » de l'autre. Le concept même de religion est absent de ce dossier.

[15] *Od.* III, 1, 1.

L'opposition, ici, est entre le grand nombre et les élus. On peut dire : les non-initiés et les initiés, en gardant à initiés le sens d'« instruits ». En grec, le terme *amuetos* serait un correspondant franchement mystérique[16].

Le secret accompagne-t-il une expérience particulière ? Peut-on définir les mystères par leur contenu (émotionnel, et non dogmatique) ? La question reste ouverte.

Certains documents de la tradition philosophique nous apprennent que ce que nous sommes tentés d'appeler l'initiation éleusinienne se fait par étapes. En ce qui concerne les étapes du rite il y a, je le rappelle : a) les petits mystères, b) les mystères (réservés aux mystes) et c) l'époptie (qui s'effectue dans le cadre du même rite)[17]. Selon Clément[18], un enseignement a lieu durant les Petits Mystères ; dans les Grands Mystères au contraire, l'enseignement cède la place à l'époptie (*epopteúein*), à savoir la contemplation[19].

L'Aristote de la *Poétique* révèle la possibilité d'un usage homéopathique des émotions représentées, jouées, théâtralisées. Avant même de mettre en lumière cet usage poétique, dans la tragédie (mais la tragédie n'est-elle pas elle aussi une performance rituelle ?), Aristote, dans une œuvre de jeunesse, n'avait pas manqué de relever un usage religieux, qu'il découvrit à propos des mystères. Ce qu'il en dit alors, dans son *Perì philosophías* (fr. 15 Ross), nous est parvenu à travers une citation donnée beaucoup plus tard par Synésius de Cyrène, le correspondant d'Hypatie. C'est peu de chose, c'est fortement médiatisé, mais c'est fondamental comme l'avait

---

[16] Dans ce sens, on relèvera que l'émergence du concept de païen dans l'Antiquité tardive répondra elle aussi au besoin de séparer ceux qui savent, ceux qui partage la connaissance du même mystère, de ceux qui ne savent pas. Cf. en dernier lieu Cameron 2011, 14–32.

[17] *IG* XII, 6, 93, 96 ; cf. *IG* XII, 313, 144; 22, 1672.4 ; schol. Ar., *Pl.* 846 ; Plat., *Grg.* 497c ; Plat., *Men.*, 76e ; Iambl. *Protr.* 2. Pour les petits mystères cf. Graf 2003b. À méditer, Plut., *Consol. Apoll.* 107E : οὐκ ἀμούσως δ' ἔδοξεν ἀποφήνασθαι οὐδ' ὁ εἰπὼν "τὸν ὕπνον τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια"· προμύησις γὰρ ὄντως ἐστὶ τοῦ θανάτου ὁ ὕπνος.

[18] Clem., *Strom.* 5, 11, 71, 1–2.

[19] Le dossier des textes relatifs aux mystères est commodément réuni dans Scarpi 2002. Pour la succession des étapes, le texte essentiel est celui de Theo Smyrn., *De util. math.*, p. 14–15 Hiller (= Scarpi E7) :

1) purification (*kátharsis*),
2) transmission de la teletè,
3) époptie, couronnement (attachement et dépôt des bandelettes, *stemmátǫn*),
4) le bonheur dans la fréquentation des dieux. Ce bonheur dans la fréquentation des dieux, c'est celui auquel Socrate aspire, dans le Phédon.

bien relevé en son temps Jeanne Croissant[20]. La citation se trouve dans le *Dion*, un traité pédagogique qui défend notamment la pratique grecque des belles-lettres considérée comme un exercice de la raison, opposé aux pratiques mystiques (non graduelles) de ceux que Synésius appelle les Barbares, à savoir les moines, qui préfèrent cultiver une aptitude irrationnelle pour atteindre d'un bond l'intelligence. Or seuls des êtres vraiment exceptionnels peuvent se passer d'étude[21] : « […] leur entreprise ressemble à un transport bachique et, en quelque sorte, au bond d'un véritable insensé, porté par les dieux ; c'est atteindre le but sans avoir couru et dépasser la raison sans avoir agi selon la raison. Ce n'est même pas une sorte de prédominance de la connaissance ni une démarche dialectique de l'intelligence que cette entreprise sacrée, ni non plus une quelconque différenciation, mais, pour formuler une grande affaire en quelques mots, tout se passe comme le dit Aristote quand il affirme que ceux que l'on initie ne doivent pas apprendre quelque chose, mais éprouver des émotions et être mis dans certaines dispositions, évidemment après être devenus aptes à les recevoir »[22].

On retrouve une allusion à ce passage du jeune Aristote cité par Synésius chez Michel Psellus, dans son *Commentaire à Jean Climaque*[23]. Psellus opère une distinction entre le didactique et le télestique, entre ce que l'on peut apprendre en écoutant et ce que l'on ressent à l'occasion d'une illumination. Cette dernière expérience, nous dit Psellus, Aristote la nomme « mystérique » (*mustēriôdes*) et il la dit semblable aux rites éleusiniens, car dans ceux-ci celui qui est initié est marqué par des visions [litt. : « frappé au sceau de certaines visions »], mais ne reçoit pas d'enseignement (*en ekeínais gàr tupoúmenos ho teloúmenos tàs theōrías ên, all' ou didaskómenos*) »[24].

---

[20] Croissant 1932 ; dans le développement qui suit, je reprends certains éléments de Borgeaud 2007.

[21] Synésius introduit la citation d'Aristote de la manière suivante : « Mais les autres [les Barbares] ont suivi la seconde voie, celle que l'on juge adamantine. Admettons, ce qui est vrai, que quelques-uns atteignent leur but. Eh bien ! Pour moi, ils ne semblent pas même suivre une voie: comment le pourraient-ils en effet quand n'y apparaît aucune progression graduelle, ni début ni suite, ni aucun ordre ? ».

[22] Synes., *Dio* 8, 5–8, trad. de N. Aujoulat, CUF, légèrement modifiée.

[23] *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, VI, *Michel Psellus*, éd. par J. Bidez, Bruxelles 1928, 171.

[24] Selon Clem., *Strom.* 5, 11, 71, 1–2, l'enseignement a lieu durant les Petits Mystères ; dans les Grands Mystères, l'enseignement cède la place à l'époptie (*epopteúein*), à savoir la contemplation conçue comme pensée (*perinoeîn*) de la *phúsis* et des *prágmata*. Pour l'époptie et l'illumination qui donne à toucher et à voir, cf. Arist., *Eud.*, fr. 10 Ross (Scarpi E 29).

Le vocabulaire et les images, les termes « *musteriôdes* », *múein*, « *éllampsis* », dans cette citation, conduisent en direction d'Éleusis et de la nuit illuminée de l'*anáktoron*, quand le hiérophante appelle Coré (ou Brimo) et dévoile les *hiéra*. Les néoplatoniciens aiment à reprendre ce motif d'une illumination soudaine à propos des symboles et des mots de passe éleusiniens, qui fonctionnent selon eux comme des réponses pénétrant d'un seul coup dans l'esprit[25].

Hugh Bowden[26] insiste sur cette différence, dans les mystères, d'avec les pratiques générales, en relevant l'usage émotionnel de la peur, de la nuit, du secret, dans une expérience de rencontre directe, face à face, avec la divinité[27].

Les mystères au sens propre

Selon Aristote, les mystères (sous-entendu d'Éleusis) sont la *telete* la plus respectée : τὰ γὰρ μυστήρια πασῶν τιμιωτάτη τελετή (*Rh.* II 24, 2, 1401a15). Μυστήρια désigne l'ensemble de la fête éleusinienne, avec tous ses rites, mais peut aussi désigner plus particulièrement la partie secrète, invisible au profane. C'est ce qui arrive dans les textes qui nous parlent de la profanation des mystères par Alcibiade[28]. Il se peut que par synecdoque la partie secrète ait donné son nom à l'ensemble, et que de cette part réservée se détachent, plus mystérieux encore, certains objets.

---

[25] Creuzer, dans sa *Symbolik* (Creuzer 1819–1821), s'appuie sur ces données néoplatoniciennes (il est lui-même éditeur des néoplatoniciens) : « Ce qui est propre au symbole, c'est ce qu'on pourrait nommer une *révélation instantanée*. En effet, le symbole est un signe ou une parole qui donne instantanément une conviction profonde, qui vit dans la mémoire et lui rappelle une grande idée. Ce mot, dans la religion populaire, s'applique à diverses parties du culte des dieux ; mais il a des rapports plus intimes avec la doctrine secrète et le culte supérieur pratiqué dans les mystères. Différents emblèmes et différentes formules employés par les initiés, les mots d'ordre et les signes au moyen desquels ils se reconnaissaient entre eux, toutes les choses de ce genre portaient le nom de *symboles* ou un nom analogue [les fameux *sunthèmata* éleusiniens] » : cf. Creuzer 1825–1852, t. 1, 2e partie, 1825, 528–536.

[26] Dans Bowden 2010.

[27] Mary Beard, dans *The Times Literary Supplement* May 26, 2010, se montre un peu dubitative en ce qui concerne le terme « imagistic » utilisé par Bowden, qui l'emprunte aux tenants de l'approche cognitive de la religion. Je ne pense pas non plus que cette approche nous avance, en ce domaine. À la différence des rites de passages analysés notamment par Whitehouse 1995, les mystères gréco-romains n'ont pas de fonction pédagogique évidente.

[28] Corn. Nep., *Alcib.* 3, 6 : *aspergebatur etiam infamia, quod in domo sua facere mysteria dicebatur (quod nefas erat more Atheniensium) idque non ad religionem, sed ad coniurationem pertinere existimabatur.* Cf. Thc. 6, 28 ; etc.

Le mot mystère (*ta mysteria*) peut en effet signifier les objets secrets (les *hiéra*) que porte l'âne de la procession (Aristophane, *Ra.* 159) ; on retrouve ce sens d'objets ou d'ornements rituels secrets ailleurs[29]. Chez Hygin (*Astr.* II, 13, 1), le petit Érichthonios caché dans la corbeille est confié par Athéna, comme le seraient des *mysteria*, aux filles d'Érechthée[30].

Dans la partie secrète des mystères, la monstration des objets est centrale. Qu'il suffise de citer ici Diogène Laërce (II, 101) : « Théodore, s'asseyant un jour près d'Eurycleidès le hiérophante, s'adressa à lui en ces termes : 'Dis-moi, Eurycleidès, qui sont les impies, en ce qui concerne les mystères ?' Celui-ci répondit : 'Ceux qui les exposent aux non initiés'. Théodore répliqua : 'Donc toi aussi tu es impie, puisque tu les présentes aux non initiés' »[31]. Le pluriel *mysteria* désigne cela mais aussi, et tout autant, l'ensemble des rites visibles.

On utilise enfin l'expression *ta mysteria* pour désigner d'autres cérémonies que celle d'Éleusis : à Samothrace et à Andania pour des Grands dieux, des entités mal définies, et enfin, à l'époque romaine, en Phrygie et sur les bords de la Mer Noire, pour désigner les rites adressés à la Mère des dieux[32]. En fait, comme le montre ici même la contribution de Nicole Belayche[33], les mystères semblent désigner, sous l'Empire, une série relativement hétérogène de cultes associatifs. Le sens du mot « mystère », dès lors, s'est quelque peu transformé pour désigner un type de rituel de guilde, ou d'association religieuse très banal. Il faudra passer par le latin pour en arriver là.

Comment cela ? En latin, pour parler de la fête d'Éleusis, on conserve souvent le terme grec *mysteria*. Mais à côté de la simple transposition latine du grec *mysteria*, fréquente, on rencontre une vraie traduction latine, c'est le pluriel d'*initium* : *initia*. Le mot *initiation* (*initiatio*), lui, n'apparaît en latin qu'une seule fois, chez Suétone qui raconte comment la voix du héraut enjoignant aux impies et aux criminels de se tenir à l'écart

---

[29] Chez Eur., *Supp.* 470, σεμνὰ στεμμάτων μυστήρια.

[30] *eum dicitur Minerua in cistula quadam ut mysteria contectum ad Erechthei filias detulisse et his dedisse seruandum ; quibus interdixit ne cistulam aperirent*.

[31] Cf. aussi And. 1, 11 ; Lys. 14, 42 ; Thc. VI, 28.

[32] Hdt. II, 51 utilise *ta musteria* pour désigner les rites des Cabires à Samothrace ; on rencontre aussi le mot pour désigner les rites du culte de la Mère des dieux : τὰ τῆς θεοῦ (Μεγάλης Μητρὸς) *musteria* (*OGIS* 540, 21, Pessinus, I^er^ s. après J.-C. et ailleurs aussi, à la même époque, en Thrace et sur les côtes de la Mer Noire) ; pour les rites d'Andania, οἱ θεοὶ οἷς τὰ μ. ἐπιτελεῖται *IG* V[1], 1390, 2 (I^er^ s. avant J.-C.) ; plus tard au singulier, *P. Mag. Leid.* W, 3, 42 (II^e^–III^e^ s. après J.-C.).

[33] P. 35–39.

dissuada Néron de participer à l'initiation aux *sacra* d'Éleusis (Suétone, *Nero* 34 : *peregrinatione quidem Graeciae et Eleusinis sacris, quorum initiatione impii et scelerati uoce praeconis summouentur, interesse non ausus est*). Paolo Scarpi relève que c'est aux *initia* romains que l'on doit « in certo modo (…) la responsibilità dell'inveterata consuetudine di tradurre *teleté* con 'iniziazione', vocabolo che a come referente un rito di passaggio per mezzo del quale si trascorre da uno *status* a un altro, oppure si accede a un gruppo, a una cerchia, a un *enclave*, a un sapere »[34]. En fait, les *initia*, c'est tout autre chose.

Cicéron, *Leg.* 2, 35, donne la définition tout en introduisant le problème que pose cette traduction : « Marcus. Que vont donc devenir Iacchus et nos Eumolpides, et tous ces augustes mystères, si nous supprimons les sacrifices nocturnes (*Quid ergo aget Iacchus Eumolpidaeque uostri et augusta illa mysteria, si quidem sacra nocturna tollimus* ?) car ce n'est pas au peuple romain seul, c'est à tous les peuples qui ont de la vertu et du courage, que nous donnons des lois. — Atticus. Vous exceptez, je pense, les mystères auxquels nous sommes initiés (*Excipis credo illa, quibus ipsi initiati sumus*). — Marcus. Oui, je les excepterais volontiers ; car entre tant de belles et divines choses dont votre Athènes a fait présent à la société, rien ne me paraît meilleur que ces *mystères* qui nous ont fait passer, d'une existence agreste et sauvage, à l'état d'homme, à des mœurs douces et cultivées : ils portent le nom d'***initia*** (*Nam mihi cum multa eximia diuinaque uideantur Athenae tuae peperisse atque in uitam hominum attulisse, tum* nihil melius illis mysteriis, *quibus ex agresti immanique uita exculti ad humanitatem et mitigati sumus*, initiaque, ut appellantur) ; et en effet, nous avons été par eux *initiés* à la vie. Ils nous ont appris tout à la fois et à vivre heureux, et à mourir avec une meilleure espérance. Mais ce qui me déplaît dans les célébrations nocturnes, les poètes comiques l'indiquent assez. Si une telle licence eût été donnée à Rome, que n'eût pas fait celui qui apporta la préméditation de l'adultère dans un sacrifice où l'imprudence même d'un regard est profane ? — Atticus. Soit, mais proposez votre loi pour Rome, et ne nous ôtez pas les nôtres ».

Les *initia* (mystères) sont conçus, à Rome, comme des rites *qui marquent un début, une introduction à un savoir fondamental.* César utilise le

[34] Scarpi 2002, XVII. Les initiations, comme rites secrets, marquant un début, une introduction à un savoir fondamental, apparaissent en français au XVIII^e^ siècle, chez l'abbé Terrasson, *Sethos* (1731), 153.

mot dans ce sens[35]. On peut donc se dire que quand le mot (*initia*) est appliqué aux mystères d'Éleusis, il signifie quelque chose d'analogue, se référant aux inventions de Déméter (le blé, le rite, la civilisation). Les *initia* par excellence, ce sont ceux d'Éleusis : *initia vocantur potissimum ea, quae Cereri fiunt sacra*[36].

On rencontre aussi le mot *initia* désignant les rites adressés aux Cabires de Samothrace[37]. Pour eux, Varron peut utiliser indifféremment *mysteria* ou *initia*[38]. *Initia* appliqué aux rites de Samothrace, équivaut bel et bien à *mysteria*, comme le montre l'usage du mot grec, par d'autres Latins, dans le même contexte[39]. On use aussi du terme *initia* pour les mystères de Dionysos, surtout ceux introduits par Orphée[40].

Tout comme *mysteria, initia* peut enfin désigner des objets, des instruments cultuels[41].

Ces objets emblématiques, comme les *hiéra* cachés dans les corbeilles éleusiniennes, comme les *orgia* du culte bachique de Milet[42], semblent fonctionner sur mode synecdotique. Ils sont probablement la marque du mystère, comme le suggère Anne-Françoise Jaccottet, qui ajoute que la

---

[35] Le sens général est donné par Caes., *BG* 6, 17, 2 : « Le dieu qu'ils honorent le plus est Mercure : ses statues sont les plus nombreuses, ils le considèrent comme l'inventeur de tous les arts, il est pour eux le dieu qui indique la route à suivre, qui guide le voyageur, il est celui qui est le plus capable de faire gagner de l'argent et de protéger le commerce. Après lui ils adorent Apollon, Mars, Jupiter et Minerve. Ils se font de ces dieux à peu près la même idée que les autres peuples : Apollon guérit les maladies, Minerve enseigne les principes des travaux manuels, Jupiter est le maître des dieux, Mars préside aux guerres » (*De his eandem fere quam reliquae gentes habent opinionem : Apollinem morbos depellere, Minervam operum atque artificiorum* ***initia*** *tradere, Iovem imperium caelestium tenere, Martem bella regere*).

[36] Varro, *RR* 3, 1, 5 : *initia Cereris* ; Liv. XXXI, 47, 2 ; cf. XXXIX, 8, 5.

[37] Justin 2, 6 : *initia Samothracum* ; Curt. VIII, 1, 12 ; Varro, *LL* V, 58 : *Terra enim et Caelum, ut <Sa>mothracum initia docent, sunt dei magni, et hi quos dixi multis nominibus, non quas <S>amo<th>racia ante portas statuit duas virilis species aeneas dei [i]mag[i]ni, neque ut volgus putat, hi Samot<h>races dii, qui Castor et Pollux, sed hi mas et femina et hi quos augurum libri scriptos habent sic 'divi qui potes' pro illo quod Samot<h>races 'theoe dynatoe'.*

[38] Varro, *LL* VII, 11 : *loca enim quae sint designat, cum dicit : 'Lemnia praesto litora rara et celsa Cabirum delubra tenes, mysteria quae pristina cast[r]is concepta sacris.*

[39] L. Accius, *Tragoediae* (*Scaenicae Romanorum Poesis Fragmenta*. Vol. 1, ed. O. Ribbeck, 1897, vers 527).

[40] Hyg., *Astr.* II, 6, 3 : *Alii Orphea a Thraciis mulieribus interfici, quod uiderit Liberi patris initia* ; Hyg., *Astr.* II, 7, 1 : *Sed alii dicunt, quod initia Liberi sit speculatus, id ei accidisse.*

[41] Comme le disent Liddel-Scott : « Things (musical instruments) used in celebrating these mysteries: Tympanum, tubam, Cybele, tua, mater, initia, Catulle 63, 9 ».

[42] Cf. Jaccottet 2003, II, n° 149, fin III^{e}–début II^{e} siècle avant J.-C.

présence d'un hiérophante, un montreur des *hiéra*, est essentielle pour définir ce qu'est un culte à mystère[43].

Le dossier épigraphique du taurobole semble lui donner raison (en l'absence toutefois d'un hiérophante explicite). Le récipient nommé *cernus* (grec *kernos*), plusieurs fois mentionné, joue un rôle central dans ce rite. Les verbes qui désignent l'action rituelle sont *facere* et *celebrare*, « accomplir (le taurobole) » ; on rencontre aussi *movere* impliquant certains mouvements ou déplacements, et surtout la série *suscipere, accipere, percipere, tradere*. Ce qui est transmis et reçu apparaît être le taurobole lui-même. Il s'agit de la transmission et de la réception du rite conçu comme un mystère; le *kernos*, élément central, peut servir à désigner l'ensemble du rite : on reçoit le *kernos* au même titre que le *taurobole*[44].

La réception à Rome peut être considérée comme l'étape qui introduit la confusion et qui entraîne l'usage du mot « mystère » (ou de son équivalent grec de plus en plus utilisé, *telete*) pour désigner un ensemble de rites difficilement réductible à une seule structure.

Denys d'Halicarnasse rapporte (*Ant. Rom.* II, 19), en exagérant il est vrai, l'importance du pathos et de la « passion » des dieux, dans des rituels particuliers, qu'il considère comme étrangers à Rome (ce sont pour lui des rituels grecs, essentiellement) : « On ne célèbre pas chez les Romains ces journées de deuil où des femmes vêtues de noir se frappent la poitrine et gémissent sur la disparition de divinités, comme le font les Grecs pour l'enlèvement de Perséphone, les malheurs de Dionysos et tous les autres mythes de ce genre[45]. On ne verrait pas non plus chez eux — malgré la corruption des mœurs qui règne désormais — ni transports extatiques, ni délires corybantiques, ni tournées de quêteurs, ni fureurs bacchiques, ni *telete* indicibles, dont il est interdit de parler, ni de ces veilles où hommes et femmes passent toute la nuit ensemble dans des temples, ni, en un mot, aucune des impostures de cette espèce. Au contraire, chacun manifeste

---

[43] Jaccottet 2006, 220.

[44] Le caractère mystérique du taurobole devient tout à fait explicite dans les inscriptions du IV^e^ siècle : les termes *telete* (initiation) et *mustipolos* (guide des initiés), la dédicace en grec, à Rome, du « symbole des purs mystères », la mention en Attique de « mots de passe secrets », cela ne laisse aucun doute. Cf. Borgeaud 1996, 156–168 ; en dernier lieu Van Haeperen (à paraître).

[45] Denys force le trait : il existait depuis longtemps des fêtes où le deuil précède le retour à l'allégresse, notamment le *sacrum anniversarium Cereris*, réservé aux femmes : cf. Le Bonniec 1958, 400–423.

dans ses gestes comme dans ses paroles un respect pour les dieux qu'on n'observe ni chez les Grecs ni chez les Barbares »[46].

Parmi les autres faits ou impostures du même ordre suggérés par Denys[47], Cérès apparaît intentionnellement oubliée. Il est pourtant avéré qu'il existait à Rome des rituels secrets ou réservés (ainsi la part féminine dans les fêtes officielles de Cérès, et dans les sacrifices nocturnes mais *pro populo* à Bona Dea). Pour Cérès le témoignage de Cicéron est probablement important, qui affirme que les mystères grecs (*ta mysteria*) permettent de comprendre la différence entre un Liber-Dionysos fils de Sémélé, mortel élevé au rang des dieux (comme Hercule, Castor et Pollux ou Esculape), et le Liber « que nos ancêtres ont mis au rang des dieux, solennellement et pieusement, avec Cérès et Libera »[48].

Cette réticence, pour ne pas dire ce déni de la réalité (dans certains cas), est révélatrice de la réserve romaine par rapport à l'émotion dans les rites. Dans le prolongement du texte des *Lois* abordé tout à l'heure, Cicéron ajoute en effet (*Leg.* 2, 35):

> Nous devons rigoureusement prescrire que l'éclat du jour protège aux yeux de tous l'honneur des femmes, et qu'elles soient initiées aux mystères de Cérès dans les formes où elles le sont à Rome. La sévérité de nos aïeux en

---

[46] Trad. Valérie Fromentin et Jacques Schnäbele, Les Belles Lettres, « La roue à livres ».

[47] Cf. aussi Lact., *Inst. Div.* 23. On rencontre en effet des dieux souffrants, emportés par l'errance : Dionysos analogue en sa folie à Déméter en colère et en deuil Sans parler d'Adonis, ou d'Osiris : Hdt. II, 171 : Ἐν δὲ τῇ λίμνῃ ταύτῃ τὰ δείκηλα τῶν παθέων Αὐτοῦ νυκτὸς ποιεῦσι, τὰ καλέουσι μυστήρια Αἰγύπτιοι. Clément d'Alexandrie (*Protr.* 2, 12) parle d'une quête, d'une recherche dans l'errance (*planè*) effectuée par une divinité en deuil : « Deo et Coré sont devenues l'objet d'une dramaturgie secrète, et Éleusis met en scène, pour elles, sous la direction du dadouque, l'errance, le rapt et le deuil ». Proclus, dans son commentaire à Platon *in R.* (1, 125, 3–22), parle des *hieroi thrènoi* les saintes lamentations, transmises en secret dans les *teletai* de Déméter et de Corè. En ce qui concerne Attis, qui meurt bel et bien, et dont la mort suscite la colère de la Mère qu'il faut apaiser, Denys suggère que cette affaire ne concerne que la partie phrygienne de son rite, la partie effectuée par les galles, c'est à dire des prêtres venus d'ailleurs. Il sera utile, sur ce point, de considérer que Denys d'Halicarnasse introduit Attis, précisément, comme exemple de la retenue romaine par rapport aux rituels émotionnels et aux mythes qui les accompagnent. Attis, souligne-t-il, fait l'objet, à Rome, de la part des citoyens qui l'ont introduit, d'un ensemble de rites distinct de ceux des galles, des rites particulièrement sobres et respectables, contrairement aux pratiques grecques et anatoliennes du culte de la Mère des dieux.

[48] *ND* 2, 62 : *hinc Hercules hinc Castor et Pollux hinc Aesculapius hinc Liber etiam (hunc dico Liberum Semela natum, non eum quem nostri maiores auguste sancteque Liberum cum Cerere et Libera consecraverunt, quod quale sit* ***ex mysteriis*** *intellegi potest; sed quod ex nobis natos liberos appellamus, idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera, quod in Libera servant, in Libero non item) — hinc etiam Romulum, quem quidam eundem esse Quirinum putant.*

> ce genre est attestée par l'ancien décret du sénat sur les Bacchanales, et les poursuites, et les répressions exercées à main armée dans cette occasion par les consuls. […] Le prêtre public délivrera de toute crainte l'imprudence sagement expiée ; il condamnera et déclarera impie l'audace qui introduira d'infâmes cérémonies[49].

À Rome, les rituels nocturnes n'ont pas bonne presse, pas plus que le motif du dieu souffrant. Denys, dans le passage que nous avons abordé, n'utilise pas le mot « mystère ». Et tous les rituels de deuil ne sont pas secrets[50].

Mais cette réticence romaine s'adresse à un ensemble bien réel s'il est relativement mal défini, auquel appartiennent les mystères au sens strict. Cela encourage la formation d'un concept à la fois pratique mais fluide, celui de religions de type émotionnel ou étrange. Une catégorie à la fois vague et englobante.

C'est ainsi que l'on sait qu'il ne faut pas donner une interprétation trop ésotérique à la notion de *telete*. Pourtant une telle interprétation finit par être suggérée par certains emplois post-classiques du terme. Vinciane Pirenne a montré que chez Pausanias, dans la *Périégèse*, où le mot *mysterion* n'apparaît qu'une seule fois, la *telete* désigne « une cérémonie mystérique, c'est-à-dire une *heorté* qui dissimule derrière un impératif de secret un message intimement lié à une divinité déterminée ». Il y a *telete* à Éleusis, à Phlionte, à Andania, à Phénée, à Mégalopolis, à Lerne, au Cabirion de Thèbes, à Égine pour Hécate, à Argos pour Héra, à Asiné en Messénie pour Dryops, dans le massif du Knakalos pour Artémis, pour les Charites à Athènes. Du secret chaque fois ? Probablement. Des initiations ? Certes non… Des mystères ? À voir…

Pour parler de mystère, il faut théoriquement la présence explicite de ce mot (une présence qui d'ailleurs continue à être attestée). À défaut du mot lui-même, la présence de mystes ou de *muesis*, combinée à *telete*,

---

[49] *Quibus profecto diligentissime sanciendum est, ut mulierum famam multorum oculis lux clara custodiat, initienturque eo ritu Cereri quo Romae initiantur. Quo in genere seueritatem maiorum senatus uetus auctoritas de Bacchanalibus et consulum exercitu adhibito quaestio animaduersio<que> declarat. Atque omnia nocturna (ne nos duriores forte uideamur) in media Graecia Diagondas Thebanus lege perpetua sustulit. Nouos uero deos et in his colendis nocturnas peruigilationes sic Aristophanes facetissumus poeta ueteris comoediae uexat, ut apud eum Sabazius et quidam alii dei peregrini iudicati e ciuitate eiciantur. Publicus autem sacerdos imprudentiam consilio expiatam metu liberet, audaciam <libid>ines immittendi religionibus foedas damnet atque inpiam iudicet.*

[50] Cf. la critique de Sfameni Gasparro 2003, 221 n. 31. Sur la présence (rare, mais attestée) de « mystères » à Rome et la difficulté de distinguer ces « mystères » de ce que le latin appelle des *initia*, cf. Le Bonniec 1958, 423–438.

ou *orgia*[51], renvoie à une notion la fois « semi-empirique et opératoire ». Anne-Françoise Jaccottet a récemment montré, à partir d'exemples tirés du dossier dionysiaque[52], que le terme *mystes* tend à se répandre, comme un effet de mode, dans les milieux polythéistes à l'époque impériale. Nicole Belayche révèle[53] qu'il en va de même des *mysteria*. Mais *mysterion* (au singulier cette fois, renvoyant à une révélation indicible), devra attendre le christianisme pour voir se multiplier ses attestations.

[51] Pour *orgia*, on consultera Motte & Pirenne-Delforge 1992.
[52] Cf. Jaccottet 2003 et 2006.
[53] Ici même, p. 35–39.

APRÈS *LUX PERPETUA* DE FRANZ CUMONT : QUELLE ESCHATOLOGIE DANS LES « CULTES ORIENTAUX » À MYSTÈRES ?

Giulia Sfameni Gasparro

« Qu'ils soient grecs ou orientaux, les mystères prétendent tous atteindre le même but : obtenir pour l'initié une vie bienheureuse dans un autre monde ; et malgré la diversité de leur origine, les moyens par lesquels ils espèrent y atteindre, offrent de nombreuses ressemblances, dues souvent à ce que les plus récents se sont organisés d'après le modèle des plus anciens »[1].

Après cette affirmation, l'auteur donne une liste d'éléments et d'aspects communs aux différents contextes (la règle du silence, le « discours sacré », *hieròs logos*, le « drame liturgique », *dromena*, les formules sacrées, *legomena* et les « objets » mystiques, *symbola*), tous finalisés — dans la perspective du savant — à « garantir le salut des dévots ». Ce salut, toutefois, trouve son fondement dans « la légende de la divinité adorée par la communauté », qui est « en relation directe avec la destinée de l'initié ». Et Cumont de poursuivre : « Plusieurs de ces mythes racontent comment le dieu est né, a souffert, est mort, puis ressuscité, a obtenu une vie immortelle ; et son propre sort doit garantir le salut des dévots qui se sont unis à lui par un lien mystique et qui, comme lui, renaîtront après leur trépas »[2].

Si cette définition concerne avant tout les cultes grecs auxquels l'auteur consacre ses premières analyses, lorsqu'il présente brièvement « les cultes orientaux », il avance à bon escient une réserve : « Quelle fut, sur les idées eschatologiques, l'action de cette foule disparate de sectes hétérogènes qui apportèrent en Europe des croyances originaires de toutes les régions du Levant, il serait impossible, avec les pauvres documents dont nous disposons, de le définir pour chacune » ; mais il souligne que certains

---

[1] Cumont 1949 et 2009², 280.

[2] Ibid., 281. Dans le chapitre V « Les mystères », l'auteur analyse séparément Éleusis, l'Orphisme, et le culte de Bacchus parmi les cultes grecs, tandis qu'aux « cultes orientaux », dont la diffusion — comme il le rappelle — est décrite dans Cumont 1929, 18ss. [2006, 39ss.], il consacre une argumentation continue qui va de l'Asie Mineure (Cybèle et Attis) à l'Égypte (Isis et Sérapis), puis des dieux sémitiques jusqu'à Mithra.

faits essentiels peuvent être reconnus avec certitude[3]. Parmi ces faits, il signale l'hellénisation que « tous ces cultes barbares » avaient subie avant d'arriver à Rome et l'influence indubitable de l'ancien « modèle » éleusinien pour la formation de nouveaux « mystères » dans ces cultes. Le schéma frazérien du *dying and rising god*, avec sa base agraire et saisonnière, est adopté sans réserve pour interpréter les mystères phrygiens, égyptiens et phéniciens, où, dit-il, « le sort du dieu mort et ressuscité était le prototype et le garant de celui de l'initié ». Cumont en conclut que, comme « la liturgie même des mystères orientaux le prouve », « l'idée de l'immortalité de l'âme est chez eux un héritage de la veille religion de la nature ». Toutefois reste ouverte la question de savoir « comment chacun de ces cultes concevait [...] la vie future à l'époque romaine ». L'auteur se pose donc le problème d'une transformation eschatologique ouverte sur une dimension cosmique et en rapport avec la doctrine de l'immortalité céleste. Étant donnée la ferme conviction de Cumont quant à l'importance et l'influence de la doctrine eschatologique iranienne, dans la forme élaborée par les Mages hellénisés imbus de spéculations astrales chaldéennes, il peut conclure que cette eschatologie « transforma celle des mystères de la Grande Mère », tandis que l'« immortalité céleste est un dogme cardinal du mithraïsme syncrétique répandu en Occident ». À son tour, celui-ci a été « modifiée par l'astrolâtrie babylonienne », ce qui l'a éloigné du « zoroastrisme orthodoxe de l'Iran »[4].

Après un accueil et une réception presque unanimes, surtout en ce qui concerne le lien quasi infrangible entre mystères et eschatologie, les formules du grand savant belge ont été l'objet de critiques plus ou moins sévères qui ont mis en cause une bonne partie de la structure ordonnée de la construction cumontienne. Toutefois, je ne pense pas qu'une vérification approfondie des problèmes posés par cette construction conduise nécessairement à « un champ de ruines »[5], lorsque l'on accomplit ce travail en tant qu'historien des religions, c'est-à-dire en cherchant à concilier, avec équilibre, l'exigence d'une recherche attentive au singulier et au particulier, et l'ouverture à la comparaison qui permet de reconnaître analogies et différences entre les phénomènes afin de proposer des séries ou mieux des typologies véritablement historiques.

---

[3] Ibid., 306.
[4] Ibid., 307–322. Pour une relecture de *Lux perpetua*, cf. Bonnet, Ossola & Scheid 2010.
[5] Alvar 2009.

Il va sans dire que toute catégorie ou classification n'existe pas dans la réalité, mais dans notre pensée. Mais il est aussi vrai que sans catégories ou classifications, il n'y a pas de connaissance de la réalité et donc pas de science[6].

C'est une tâche très difficile, sinon impossible, de faire le bilan des recherches sur le thème de l'« eschatologie » depuis la fondation de la série des ÉPRO, c'est-à-dire pendant 50 ans de travail intense « sur le terrain », avec une riche moisson de matériaux archéologiques, épigraphiques et iconographiques, si imposante qu'il est presque exclu pour un seul chercheur d'en maîtriser l'étendue dans le temps et dans l'espace. Il faut aussi considérer le progrès extraordinaire de la réflexion critique sur ces documents et leur signification à la fois religieuse, sociologique et plus largement culturelle, dans le vaste réseau des rencontres entre les peuples et les cultures à l'intérieur du monde méditerranéen pendant la période hellénistique et impériale romaine. On peut tenter l'entreprise au prix de choix radicaux, c'est-à-dire en suivant quelques pistes essentielles, pour faire ressortir les aspects fondamentaux de la problématique, au risque de négliger d'autres contributions et recherches importantes.

La difficulté est accrue par le fait que rarement les savants qui s'intéressent aux différentes traditions religieuses, surtout lorsque leur attention est dirigée vers l'analyse des documents et la définition d'aspects particuliers des cultes examinés, assument une position précise sur le thème eschatologique en relation avec les témoignages concernés ; ils se limitent plus volontiers à des observations rapides, plus ou moins conformes à la vulgate qui associe structure des mystères et « salut » projeté au-delà de la mort[7].

Pourtant, il faut d'abord situer historiquement le thème eschatologique, c'est-à-dire la question d'une présence dans ce panorama de croyances ou plus amplement d'intérêts religieux tournés vers les *eschata*, les réalités dernières de l'existence humaine, donc vers cette « fin » qu'est pour chaque homme la mort. Il s'agit de s'interroger sur l'existence d'une

---

[6] Pour quelques réflexions sur ce thème voir Sfameni Gasparro 2006a et 2011.

[7] Voir l'affirmation péremptoire de Couliano 1994, 85, qui avait toutefois examiné le problème de l'échelle mithraïque de Celse-Origène (*CCels.* VI, 22) (cf. Id. 1983), sans en trouver une explication sûre : « First of all, *all* Mysteries of Late Antiquity promised their initiates a sort of heavenly immortality after dead, a doctrine which historically may appear strange when one thinks that some of the divinities of these Mysteries, such as Cybele and Persephone, had traditionally been goddesses of the underworld. Now they would be located somewhere in heaven, fulfilling the function of heavenly host ». Il n'est pas nécessaire de souligner le manque de valeur scientifique de telles affirmations.

perspective, positive ou négative, au-delà de la mort, avec parfois la conception d'une « fin » collective et cosmique. Il n'est pas possible d'aborder ici ce problème de façon générale, en traitant l'ensemble de ce vaste tableau où d'antiques expériences religieuses helléniques telles que l'orphisme, le dionysisme et les mystères d'Éleusis, sans parler des traditions philosophiques affichant des intérêts religieux marqués, telles le platonisme et le pythagorisme, présentent une densité de valeurs et de tensions eschatologiques bien connues. Il s'agit plus spécifiquement de reconsidérer le problème par rapport à la catégorie désormais amplement critiquée, mais encore largement utilisée dans nos études, bien qu'assortie de nombreux guillemets, des « cultes orientaux ». Dans ce cadre, le problème qui nous occupe est sans doute encore ouvert et il connaît des solutions différentes, voire opposées.

Je ne vais pas aborder ici la question de la définition des « cultes orientaux », ni rappeler tous les essais accomplis pour la remplacer par d'autres catégories plus ou moins appropriées, comme celle des *sacra peregrina*. Celle-ci reflète un regard romain et n'est donc pas pertinente pour le monde grec hellénistique qui, le premier, a expérimenté, dans les formes les plus diverses, l'impact de ces cultes. Cette dimension hellénique a agi profondément dans les processus de mutations des cultes concernés par rapport à leur ancienne forme épichorique, avant que le phénomène tout aussi important de leur « romanisation » ne s'amorce, phénomène sur lequel tant de recherches aujourd'hui concentrent leur attention[8]. Surtout, il n'est pas possible d'aborder ici la question des ouvertures sur une dimension eschatologique, perceptibles dans ce tableau très mouvant et diversifié, dans ses composantes, comme à l'intérieur de chacune des composantes, dans le temps et dans l'espace, sans prendre en compte la catégorie plus vaste qu'on s'accorde à définir comme la sotériologie. Dans ce cas — comme toujours lorsqu'il s'agit de définitions de catégories — la recherche doit être consciente des risques inhérents à l'usage de ce modèle de classification, pourtant traditionnel et d'usage commun, quoique peu critique dans nos études, pour définir le faciès religieux de ces complexes cultuels d'origine « orientale ». On assume alors implicitement la formulation cumontienne rappelée en début d'analyse alors qu'il s'agirait au fond de la repousser. La nécessité de poser de façon explicite le problème du rapport entre les deux catégories (sotériologie et eschatologie) est due au fait que souvent on perçoit un glissement tacite de la

[8] Belayche 2000a.

catégorie sotériologique à la catégorie eschatologique, avec pour conséquence un aplatissement dangereux des valeurs religieuses inhérentes aux différents contextes historiques. On postule de la sorte une forme d'équivalence entre les contenus de *soteria*/*salus* et une projection réelle ou supposée, de nature eschatologique, de ce salut.

On a déjà souligné le fait qu'une « reflection on 'salvation' as a general topic in comparative religion », de caractère systématique, se manifeste à partir des années qui font suite à la Première Guerre mondiale ; cette réflexion a été centrée sur la notion chrétienne de sauveur et de salut comme horizon (ou terme de comparaison), explicite ou implicite[9], pour les théologies les plus différentes du monde méditerranéen contemporain, avec une référence privilégiée aux cultes à mystère des divinités soit grecques soit d'origine orientale. Dans ce climat intellectuel, on a mis au point le concept bien connu de « religions de salut »[10], visant à réunir sous une catégorie typologique unique le christianisme aussi bien que les divers contextes mythiques et cultuels. L'objectif était aussi de découvrir des analogies et des différences entre tous ces phénomènes. L'attention portée au problème du contexte historique païen où le message chrétien a pris forme et s'est répandu, en tant que source possible d'influences plus ou moins profondes sur ce message[11], s'était cependant manifesté bien avant cette période.

Dans une des contributions les plus subtiles et stimulantes à ce débat, Jonathan Z. Smith[12] a démontré combien important et décisif a été, dans l'historiographie moderne sur ce thème, le poids des polémiques théologiques entre Réformateurs et Catholiques. Les premiers affirmaient la corruption progressive du message chrétien au contact de la culture païenne, à laquelle il aurait emprunté — pour forger son identité catholique — plusieurs concepts et pratiques cultuelles. En raison de ces accusations, la recherche postérieure, bien que fondée sur des principes scientifiques, a été prise, souvent sans s'en rendre compte, dans le piège idéologique d'une alternative entre l'observation d'éléments communs et l'affirmation du caractère totalement spécifique et incomparable du christianisme. Les prémisses d'une telle alternative étaient qu'une analogie de thèmes

---

[9] Oxtoby 1973, 31ss.

[10] Pour un élargissement singulier de cette catégorie à des traditions religieuses très diverses, jusqu'à des cultures ethnologiques, voir Religions 1962.

[11] La littérature sur ce thème est presque incontrôlable. Il suffit de citer la monographie magistrale de Nock 1964.

[12] Cf. la discussion de la thèse de l'auteur dans Conférences 1992.

impliquerait forcément un lien généalogique[13]. Dans cette optique, chaque aspect ou élément semblable aurait légitimé l'affirmation d'une influence ou bien d'une dérivation, en vertu du principe selon lequel un phénomène plus ancien (dans ce cas, les traditions mythiques et cultuelles des polythéismes impliqués dans la comparaison) serait, par une sorte d'automatisme, source ou bien stimulus pour la formation de phénomènes plus récents. J.Z. Smith, en abordant le problème de la *Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, concentre son attention sur le thème qui a en effet été et continue d'être le *focus* même de la comparaison, c'est-à-dire la *Drudgery Divine*, qu'on peut traduire, en paraphrasant, « l'activité pénible et ingrate de la divinité ». Cette définition évoque d'emblée la thématique sotériologique en tant que centre névralgique du problème. En effet, le savant approfondit justement la question de la comparabilité entre la notion chrétienne de salut, en tant qu' « effet » sur l'homme de la passion, mort et résurrection de Jésus-Christ, et les traditions anciennes, tant mythiques que rituelles, relatives à des personnages qui, comme Dionysos et Perséphone en Grèce, Attis, Adonis, Osiris dans les régions du Proche-Orient, souffrent et subissent des vicissitudes de mort ou de disparition. Les fidèles de ces cultes, à des titres différents, dans le rite, participent à cette histoire pathétique et obtiennent des bienfaits qu'on définit en termes de salut.

Sans suivre tous les développements de la discussion de J.Z. Smith, je crois utile — en vue de l'établissement d'une taxonomie, bien que partielle et inchoative — de prendre, comme instrument de l'enquête, la distinction proposée par le savant[14] entre deux types de traditions religieuses marquées par deux visions du monde, nommées respectivement locative et utopique. Selon ce savant, la conception locative exprime surtout les intérêts cosmiques et sociaux ; elle vise à conserver les rôles respectifs des différentes composantes du monde et de la société, et à renforcer leurs confins[15]. Au contraire, les traditions de type utopique visent à briser ces confins et à dépasser la réalité cosmique, souvent dans une direction eschatologique. Par conséquent, elles représentent un type de sotériologie qui entraîne le dépassement de la mort et parfois aussi une renaissance.

---

[13] La nécessité d'une méthodologie correcte dans la comparaison entre cultes à mystère et christianisme antique est soulignée par Wedderburn 1982. Cf. Metzger 1955 ; Wagner 1962 ; Lease 1980 ; Wedderburn 1987 ; Alvar et al. 1995.

[14] Smith 1971, 1978a et 1978b.

[15] Smith 1990, 121.

Ces catégories ont une valeur heuristique, et non pas axiomatique ; il est possible de les utiliser en tant qu'instruments souples de la recherche historique qui seule leur donne des contenus et un sens précis, différents en vertu de la variété et de la spécificité des contextes particuliers. Toutefois elles sont utiles, parce qu'elles donnent légitimité à l'utilisation de la notion de « salut » pour le spectre tout entier des traditions religieuses du monde méditerranéen ancien, quand bien même certains savants limitent cette notion à la seule dimension utopique, c'est-à-dire (souvent avec une référence implicite à la notion chrétienne) à un salut eschatologique de type spirituel (le salut de l'âme), volontiers considéré dans une perspective anti-cosmique. Une telle interprétation postule une relation nécessaire entre recherche du salut et évaluation négative de la condition mondaine, telle qu'on la rencontre dans les milieux gnostiques des premiers siècles[16]. Quoi qu'il en soit, on doit remarquer que ces deux typologies, bien qu'impliquant clairement un écart entre les systèmes de valeurs respectifs, ne s'identifient pas *sic et simpliciter* à des milieux historiques différents, dans la mesure où, à l'intérieur de ces milieux, des formes de salut locatives et utopiques peuvent coexister, dans un rapport dialectique, qui n'est pas nécessairement conflictuel. Tel est justement le cas des milieux vers lesquels il faut désormais nous tourner, pour cerner les modalités et les contenus des intérêts et des tensions sotériologiques dans le double sens défini ci-dessus et pour vérifier en particulier la présence et le rôle d'une dimension eschatologique. Cette dimension, en tout cas, doit être démontrée à partir de la documentation, et non pas supposée sur la base d'autres composantes du tableau, tel par exemple la structure rituelle des mystères, avec initiation et ésotérisme.

Si, dans le cas des mystères d'Éleusis, cette structure conjugue la notion d'un « bon espoir » pour l'initié dans l'au-delà après la mort avec la perspective locative, orientée à maintenir l'ordre cosmique et à sauvegarder la vie humaine, dans sa dimension individuelle et collective, elle n'est pas le fondement nécessaire et automatique d'une ouverture eschatologique des attentes du myste. Tel est le cas des mystères de Samothrace, où ces attentes s'orientaient dans une direction infra-cosmique (sauvegarde des périls de la navigation et de la guerre, en particulier), bien que nourrie d'intérêts éthiques et cathartiques très remarquables[17].

---

[16] Dans ce sens cf. Brelich 1963. Sur les limites de la *salus* dans une tradition polythéiste, en particulier à Rome, voir Le Glay 1978.

[17] Cf. Sfameni Gasparro 2006a et 2011.

On rappellera encore les deux Congrès internationaux organisés par U. Bianchi, respectivement sur « La spécificité historico-religieuse des Mystères de Mithra »[18], lequel confirma le renouveau d'attention pour ce phénomène déjà manifeste par deux Congrès internationaux[19] et la fondation d'une revue spécialisée[20], et sur « La sotériologie des cultes orientaux dans l'Empire romain »[21]. On signalera aussi, plus récemment, les nombreuses recherches sur ce thème, souvent fruit d'entreprises collectives[22], dont cette rencontre est pour le moment la dernière étape le long d'un chemin riche d'acquis importants. Après tout ce travail, il n'est plus possible de considérer comme un bloc unique ni les cultes grecs à mystères ni les traditions religieuses d'origine orientale qui, durant la période hellénistique et impériale, débordent des frontières respectives plus ou moins amplement et qui parfois connaissent, à côté d'une dimension publique, des structures ésotériques et initiatiques. Un aspect fondamental de ce problème est sans doute d'une part la continuité d'éléments traditionnels, enracinés dans les histoires nationales respectives, et, d'autre part, les changements parfois radicaux, stimulés surtout par l'impact avec le modèle hellénique, se manifestant notamment par l'adoption de la forme des mystères, inconnue dans l'histoire ancienne de ces « cultes orientaux ». Il est nécessaire pourtant d'évaluer la variété des propositions religieuses élaborées par chacun de ces cultes et des perspectives offertes aux fidèles, en sachant qu'ils ne sont pas une réalité monolithique et immuable, mais au contraire le fruit de longs processus de formation, avec des transformations même très profondes par rapport à leur identité d'origine.

Ces cultes présentent des manifestations très différentes dans le temps et dans l'espace, par rapport aux différentes situations sociales et culturelles. Pourtant, ce serait une erreur d'en donner une définition générale et complète, même seulement pour ce qui regarde les modalités du « salut ». Si l'on cherche à définir quelques-uns des traits distinctifs de ces

---

18 Bianchi 1979.

19 Hinnells 1975 avec les remarques de Lavagne 1975 et Bianchi 1976 ; Duchesne-Guillemin 1978. Voir aussi Hinnells 1994.

20 *Journal of Mithraic Studies* I–III (1976–1979).

21 Bianchi & Vermaseren 1982.

22 Parmi ces nombreux ouvrages, fruits de rencontres scientifiques ou de projets éditoriaux, il suffit de signaler Bonnet & Motte 1999 ; Bonnet & Bendlin 2006 ; Bonnet, Rüpke & Scarpi 2006 ; Bonnet, Ribichini & Steuernagel 2008 ; Bonnet, Pirenne-Delforge & Praet 2009 ; Bonnet, Ossola & Scheid 2010. Il faut aussi citer les importantes introductions des éditeurs de Cumont 1906 et 1929[4] (Bonnet & Van Haeperen 2006) et de Cumont 1949 (Rochette & Motte 2009), ainsi que les résultats d'une Table ronde organisée par Rousselle 1999. Cf. les argumentations de Kaizer 2006a.

complexes religieux, tels qu'ils se manifestent dans la période hellénistique et romaine, on perçoit en premier lieu l'importance des structures d'organisation stables, à l'intérieur desquelles le fidèle trouve un cadre rassurant en tant que membre d'une communauté close, avec des objectifs religieux particuliers, une communauté souvent organisée sur la base de fonctions et de grades différents[23]. Selon les tendances prédominantes de l'époque, c'est-à-dire le cosmopolitisme et l'individualisme, c'est la décision personnelle qui entraîne l'adhésion à l'un ou l'autre culte, dans sa double dimension publique ou ésotérique. En même temps, ce choix n'est pas exclusif[24], parce qu'il permet à l'individu de maintenir son identité religieuse nationale et d'accumuler les initiations à plusieurs mystères, tout comme la participation aux différents cultes étrangers. Cette conduite est possible à cause de l'analogie fondamentale des structures religieuses de base, celles des polythéismes, ouverts à la coexistence et traduisibles les uns par rapport aux autres, sans pourtant impliquer de syncrétismes[25]. Fondamentalement analogues sont aussi les stratégies de salut, tournées en premier lieu vers les valeurs de la vie présente et, même lorsque elles s'ouvrent à des perspectives eschatologiques, elles n'ont pas intérêt à établir des tensions ou des conflits entre ces deux trajectoires[26].

On doit en effet vérifier la nature et le contenu du « salut » que l'initié espère de sa participation rituelle à l'aventure du dieu ou de la déesse titulaire du mystère. On a déjà signalé la tendance à associer les mystères païens à l'assurance d'un salut spirituel et eschatologique, dans l'optique d'une relation et d'une analogie avec le christianisme. Quelquefois on a parlé aussi d'une divinisation de l'initié, obtenue par assimilation au dieu « mort et ressuscité ». Le schéma du *dying and rising god*, formalisé par Frazer, a été désormais déconstruit par de nombreuses recherches plus attentives à la réalité historique[27] et en particulier par l'analyse documentée de J.Z. Smith (1987). Cette conclusion est désormais assurée, même si des recherches récentes, menées avec un sens critique plus équilibré et

---

[23] Voir Kloppenborg-Wilson 1996. Aspects réservés ou même secrets dans ces communautés : Martin 1995.

[24] Cf. Nock 1961.

[25] On connaît la difficulté d'une définition de cette notion, parfois trop sollicitée, et tous les problèmes historiques qu'elle pose. Pour des tentatives de distinction, il suffit de rappeler quelques ouvrages collectifs, concernant les phénomènes du monde méditerranéen (Syncrétismes 1973 ; Dunand & Lévêque 1975 ; Bonnet & Motte 1999).

[26] Sfameni Gasparro 2006b.

[27] Smith 1998 et 2001, 104–131. Cf. Frankfort 1948 et 1958.

des instruments d'analyse plus raffinés — comme dans la monographie de Mettinger[28] — ont tenté de récupérer quelques éléments de ce schéma pour classifier des traditions mythiques et rituelles du Proche Orient ancien.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur la contribution fondamentale apportée à la recherche sur ce thème par la monographie de W. Burkert, sur les *Ancient Mystery Cults* (1987). L'auteur reconnaît dans ces cultes une recherche de salut, mais en même temps il souligne les caractères fortement terrestres et utilitaires des garanties attendues par la personne au travers de l'initiation. En définissant « les besoins personnels dans cette vie-ci et après la mort » que l'initiation pourrait satisfaire, il établit une comparaison entre la religion votive et les mystères. Dans ceux-ci, en fait, aurait lieu une forme de consécration du fidèle au dieu, parallèle à celle qui se réalise dans l'offrande votive, amplement pratiquée dans le monde ancien. Cette offrande implique en même temps une notion de remerciement pour une faveur obtenue du dieu et celle d'une anticipation des bienfaits futurs et du don votif de la part de l'homme, selon la formule « donne pour que je te donne »[29].

Sans doute y a-t-il des analogies entre la pratique du vœu et l'idée de gages concrets obtenus par l'initié qui se dévoue entièrement à la divinité, telle qu'on le perçoit déjà dans l'*Hymne homérique à Déméter* qui, comme un manifeste de propagande religieuse, annonce les bons espoirs de l'initié, concernant la vie présente et la vie future. Toutefois ce parallèle affaiblit les valeurs religieuses de l'expérience initiatique, qui génère une *sympatheia* profonde entre l'homme et la divinité, dans des formes rituelles en grande partie inconnues. W. Burkert, du reste, décrit avec vivacité « l'expérience extraordinaire » du fidèle pendant l'*iter* de l'initiation. Il reconnaît en même temps la difficulté de percevoir les perspectives eschatologiques offertes par les cultes à mystères, surtout dans le cas des « cultes orientaux »[30], tandis qu'elles apparaissent évidentes dans les mystères d'Éleusis comme dans le dionysisme. Le savant aborde le problème avec une grande prudence, en soulignant sa complexité et en évaluant avec équilibre les témoignages sûrs, bien que peu nombreux, relatifs aux promesses eschatologiques pour les initiés[31]. Celles-ci sont très claires et

---

[28] Cf. Bonnet 2003a et 2003b ; comparer les recensions de Mettinger 2001 par D. Frankfurter (*BMCR* 2002.09.97) et R. Oerter (*The Secular Web*), très critiques. Voir aussi les essais dans Xella 2001 et Smith 2001, 104–131.

[29] Burkert 1987, 13.

[30] Ibid., 25 : « In the documents of the so-called Oriental cults, the dimension of an afterlife is much less obvious ».

[31] Ibid., 15–27.

significatives dans le culte isiaque, tandis que leur rôle est très effacé dans le culte métroaque. Pour le mithriacisme, Burkert conclut que, malgré les affirmations positives souvent répétées dans la littérature savante, « clear evidence, however, is lacking ». Le thème de l'*ascensus* de Mithra sur le char du Soleil, fréquemment interprétée comme un indice de perspectives eschatologiques, évoque à son avis une dimension infra-mondaine[32]. Sans considérer les exégèses platonisantes, jugées peu utiles pour la démonstration, Burkert cite le témoignage de l'empereur Julien (*Caes.* 336c) sur le « bon espoir » qu'Hermès l'exhorte à nourrir en tant que disciple de Mithra[33]. Il souligne le fait que cette affirmation rappelle la promesse d'Isis à Lucius dans les *Métamorphoses* d'Apulée et le langage de Platon dans le *Phédon* (*Phd.* 67c) et dans le *Phèdre* (*Phdr.* 250b)[34]. Il conclut donc : « the emphasis is, once again, on a "safe anchor" in this life. A redirection of religion toward otherwordly concerns, contrary to what is often assumed, is not to be found with "oriental" gods and their mysteries »[35]. On constate que le jugement de Burkert sur le mithriacisme concorde avec la position de R. Turcan qui, depuis l'essai sur *Mithra platonicus*[36] jusqu'à sa monographie de 1981[37] et à la contribution au Congrès de Rome sur la « Soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano »[38], sans oublier diverses autres interventions sur ce thème[39], a toujours souligné les intérêts infracosmiques du culte mithriaque et la perspective d'un « salut biocosmique » donnée par le dieu iranien, en soulignant le « caractère foncièrement vitaliste, naturiste de la religion mithriaque »[40].

---

[32] Ibid., 27 : « Yet Helios is not known to leave the cosmos: he continue to circle around the globe ».

[33] Pour les dieux de Julien, cf. Smith 1995.

[34] Ibid., 27–28 : «his is surprisingly close to what Isis told Lucius, and clearer still is the common background of the work and thought of Plato: "good hope" echoes the *Phaedo* and divine leadership echoes an even more celebrated passage of the *Phaedrus*. Mithras stands on a level with the speculations of philosophy and the promises of other mysteries, but there is neither a special content nor a special foundation of faith, just the general intimation of "hope"».

[35] Ibid., 28.

[36] Turcan 1975.

[37] Turcan 1981 (1993[2]).

[38] Turcan 1982.

[39] Parmi les nombreuses études, je signale seulement Turcan 1986, 1988, 1989 (2004[3]) et 2010.

[40] Turcan 1981 (1993[2]), 109. Selon l'auteur « l'échelle mithriaque [dont témoigne Celse-Origène] est *temporelle*. Elle peut signifier que les âmes doivent repasser par le temps d'une grande semaine sidérale qui commence par Saturne et s'achève par le Soleil » (p. 110). Cf. Turcan 2010, 191–192.

À mon avis, il n'est pas possible d'accepter une conclusion si radicale et plusieurs interprètes ont reconnu des ouvertures eschatologiques dans le *salus* mithriaque. Même J.Z. Smith, qui critique les tendances pan-sotériologiques de nombreuses interprétations des mystères, reconnaît dans le mithriacisme et plus amplement dans les « cultes à mystères » la manifestation d'un mouvement dialectique entre positions locatives et perspectives utopiques.

Sur le mithriacisme, je signale seulement l'interprétation très équilibrée de R. Gordon qui, dans sa production scientifique si riche et variée qu'il n'est guère possible de la discuter ici en détail, souligne la composante eschatologique du culte d'un dieu sauveur qui impose aux fidèles des règles éthiques très sévères. Ce dieu, en tant que protagoniste d'une sorte de saga héroïque, se présente à l'homme comme un modèle dans l'attente d'une « immortalité » présentant des connotations célestes[41]. Une orientation analogue apparaît dans l'interprétation de R. Beck, qui reconnaît dans la vision religieuse mithriaque, avec ses spéculations astrales si développées, la confluence d'un sentiment cosmique et d'une tension vers la fin eschatologique[42]. Je ne partage pas l'interprétation de J. Bremmer, dans sa recherche qui vise à reconstruire *The Rise and Fall of the Afterlife* dans le monde ancien, de la Grèce (orphisme, pythagorisme) au zoroastrisme pour arriver au judaïsme, au christianisme et au spiritualisme moderne, en passant par « the ancient necromacy ».

L'auteur critique la position de J.Z. Smith quant à la pratique d'une comparaison entre phénomènes religieux qui ne soit pas nécessairement génétique et il doute donc de la possibilité d'identifier des processus historiques analogues et parallèles. Il affirme que la notion de résurrection est une création chrétienne, sur la base d'éléments judaïques. Cette notion aurait exercé, au III^e^ siècle après J.-C., une influence notable sur le zoroastrisme, en stimulant cette religion à réviser ses plus anciennes traditions et à élaborer une théorie précise. En même temps, la doctrine chrétienne aurait influencé les traditions religieuses contemporaines, parmi lesquelles J. Bremmer signale justement le mithriacisme, dont il cite le célèbre

41 Cf. surtout Gordon 1972 et 1988.

42 Après l'essai qui analyse la riche composante astrologique du mithriacisme et revalorise les témoignages des auteurs platoniciens (Beck 1988), il suffit de signaler, parmi une production très riche, surtout Beck 1992, 1996, 1998a et 1998b. Dans le cadre de son interprétation pan-iranienne des mystères de Mithra, Campbell 1968, 261 déclare : « The end of the mystery is a friendship with Mithra in a higher Menok world, rather than in the present regenerated Getek world. There appears to have been a reversal in eschatology between the earlier and later periods of Mithraism ».

verset de Santa Prisca (*et nos* [*servasti aeternali*] *sanguine fuso*), sans poser toutefois le problème philologique de la lecture incertaine du texte[43]. Le témoignage de Tertullien sur le « semblant de résurrection » (*imago resurrectionis, de praescr. haer.* 40) offert dans les mystères de Mithra est interprété comme la confirmation d'une influence du christianisme. En effet, conformément aux positions communes aux différents polythéismes contemporains, le mithriacisme n'envisage pas pour l'homme une résurrection corporelle. Plutôt, en donnant du crédit à la « théologie en images » qui se déploie sur les monuments figurés[44] et aux exégèses platonisantes[45] en tant que réinterprétations de l'enseignement lié aux mystères et orienté dans une direction eschatologique, on peut accorder un certain fondement à la notion d'une immortalité céleste. Je ne crois pas davantage à la conclusion formulée par J. Bremmer quant à une influence chrétienne sur le culte métroaque et en particulier celui d'Attis, qui serait un phénomène tardif et impliquerait une résurrection du personnage.

À mon avis, certaines allusions des auteurs chrétiens, tels Hippol. (*Haer.* V, 9, 7–10) ou Firm. Mat. (*Err.* III, 1–2), ne reflètent pas une réalité historique mais plutôt une *interpretatio* chrétienne du thème mythique de la « survie dans la mort » du jeune parèdre de Cybèle et du sentiment très fort chez les fidèles de sa présence dans le culte aux côtés de la déesse, comme objet de vénération. Il n'y a pas de traces d'une croyance en une résurrection de l'homme sur le modèle d'Attis[46].

---

[43] Vermaseren & Van Essen 1965, 217–221, fig. 69 p. 215 et pl. LXVIII ; cf. Panciera 1979, fig. 12–13. Sur la valeur sotériologique du sang dans le mithriacisme, voir Sfameni Gasparro 2003, 211–232.

[44] Voir le symbolisme des sept grades initiatiques dans la mosaïque du Mithréum de Felicissimus (Vermaseren 1956, *CIMRM* I, 299) et celle du Mithréum « delle sette porte » (Vermaseren 1956, *CIMRM* I, 287), à Ostie. L'image de Mithra sur le char du Soleil, à mon avis, exprime le même thème qu'un *ascensus* céleste.

[45] Cf. Orig., *CCels.* VI, 21–22 et Porph., *Antr.* 6. L'interprétation de ces textes donnée par Turcan 1975 est en effet trop minimaliste pour ce qui concerne leur valeur religieuse.

[46] Cf. Sfameni Gasparro 1985 : « Notre libération des enfers » dont la fête des *Hilaria* est une image selon Damascius (*Isid. apud* Phot. *Bibl.* 242, 131) n'a pas ce sens. La documentation archéologique et épigraphique se trouve dans les corpus de Vermaseren 1977–1989. Quelques contributions plus récentes, mais sans aucune attention au problème considéré : Lane 1996 ; Roller 1999 ; Lancellotti 2002. Borgeaud 1996, 79 affirme : « Il n'est toutefois pas question dans nos sources d'une résurrection d'Attis avant Hippolyte et Firmicus Maternus, et encore n'est-ce pas dans le récit qu'ils citent, où Attis meurt bel et bien, mais dans la critique qu'ils en font, critique qui se réfère à des interprétations "physiques", c'est-à-dire allégoriques ». Et il poursuit (p. 80) : « Ce n'est donc qu'entre le III^e^ et le IV^e^ siècle que s'élabore autour d'Attis une idéologie de résurrection. Telle qu'on la voit formulée chez l'empereur Julien et chez Saloustios, la dernière version païenne du mythe ignore la résurrection ». En relation avec le taurobole, que le savant interprète comme un rite initiatique dès son origine (Borgeaud 1996, 158) : « Rite initiatique et privé dès le départ, non public,

Il serait nécessaire de disposer d'un espace bien plus ample pour discuter comme il se doit l'interprétation proposée par J. Alvar des trois complexes cultuels qu'il définit selon la catégorie traditionnelle des « religions orientales » dans la première rédaction de son travail (Alvar 2001), mais que, dans la nouvelle version, profondément révisée en anglais (Alvar 2008), il interprète comme « a typological unity ». Il s'agit des cultes métroaque, isiaque et mithriaque. Il analyse ces cultes selon trois axes fondamentaux : « myth, salvation, ethics », ou bien « Systems of Beliefs », « Systems of Value » et « Ritual Systems ». La sotériologie est justement l'élément central de sa reconstruction, la dimension eschatologique étant aussi soulignée. Dès la première élaboration de son projet, appuyée sur une documentation très riche et une connaissance ample de l'historiographie concernée, qui en font une œuvre d'une valeur scientifique solide, J. Alvar reconnaît dans ces cultes, dont l'élément commun est l'existence de structures initiatiques, la présence d'attentes de biens « terrestres » et d'intérêts pour le salut spirituel. En même temps, il estime que les seconds priment sur les premiers. Il accueille les conclusions d'U. Bianchi sur la qualité particulière des dieux des mystères comme personnages qui ont une « vicissitude »[47], qui font l'expérience des modalités de vie humaines à cause d'un « contact direct avec la mort ». L'auteur reconnaît qu'il est nécessaire d'évaluer les différences quant aux circonstances dans lesquelles se réalise ce contact, mais il pense de toute façon que, dans les mystères, est centrale la notion d'un salut dans l'au-delà, fondé sur l'initiation comme expérience de mort et de renaissance, qui serait un modèle exemplaire de la situation des divinités titulaires concernées.

Dans l'introduction de la version anglaise de l'œuvre — profondément élaborée — le savant déclare son « attempt to save at least aspects of the category of the dying-rising god, introduced by Frazer and reworked for the Graeco-Roman period by Cumont », tentative qui, comme il le reconnaît, pourrait apparaître comme une action d'arrière-garde (« in many ways reactionary ») mais qu'il croit autorisée par la monographie récente de Mettinger et par les études publiées par Xella. Je ne dois pas rappeler ici les raisons qui, en plusieurs occasions, m'ont convaincue que cette

---

cela ne l'empêche pas d'être aussi un rite de prétention publique » ; cf. Borgeaud 1998, qui ne remarque pas de perspectives eschatologiques, bien qu'il le situe bel et bien à l'intérieur du scénario mystérique. J'ai donné les raisons de mon interprétation très différente du taurobole dans Sfameni Gasparro 2003, 29–32 et 293–310. J'ajoute seulement que je ne connais pas d'« initiations » qui soient accomplies « pour le salut de l'Empereur et de la maison impériale », comme peut l'être le taurobole pendant les II^e^–III^e^ siècles après J.-C.

47 Cf. Bianchi 1965 et 1982.

formulation n'est pas soutenable du point de vue scientifique, même si elle est revue avec des instruments critiques plus habiles.

De la même façon, je ne crois pas possible de ressusciter la veille catégorie des « religions à mystères » (*Mystery Religions*) adoptée par le savant espagnol, lorsque l'on reconnaît, comme il est lui-même prêt à le faire, que la dimension ésotérique de ces cultes, à l'exception du mithriacisme, est seulement une composante d'un tableau qui — surtout dans le cas du culte de Cybèle et d'Attis — privilégie la dimension publique, officielle et « nationale » c'est-à-dire romaine. Or, celle-ci oriente la religiosité des particuliers et des communautés vers la recherche d'un *salus* collectif qui reflue sur eux par l'intermédiaire du *salus* de l'Empereur et de sa famille, dont ils invoquent le don aux dieux. Les rapports du culte isiaque avec le pouvoir impérial, d'autre part, ne sont pas moins solides et répandus[48], bien que, dans ce culte, la composante mystérique soit documentée plus amplement[49]. Il n'est pas nécessaire ici de souligner que cette composante est une création hellénistique tardive[50], sur le modèle éleusinien. De toute façon, on doit se garder de surestimer le témoignage d'Apulée et le caractère très suggestif de sa description de l'expérience de Lucius[51]. Plutarque, dans le *Isid.* 27, qui pourtant établit une relation « exemplaire » entre les *ponoi* des dieux et les expériences quotidiennes de souffrance de l'homme, est muet sur les espoirs eschatologiques du fidèle[52] .

Je ne peux donc accueillir, parce qu'elle est généralisante et donc scientifiquement insoutenable, l'affirmation de J. Alvar, qui reflète son projet scientifique et inspire l'interprétation des documents, selon laquelle « Whatever the details, however, the core idea [des *mystery religions* analysées] was that submission to the power of the god was met by the individual offer of well-being in this world and, from the first century AD,

---

48 Voir Ensoli 1998 ; Takács 2005.

49 Voir pourtant Dunand 1973, vol. III, 243–254, qui note les minces témoignages des mystères et des initiés dans les documents épigraphiques. Toute la documentation dans le précieux *RICIS* (= Bricault 2005), avec l'*Atlas* (= Bricault 2001) et la *SNRIS* (= Bricault et al. 2008). Les progrès extraordinaires dans la connaissance du culte isiaque sont marqués par les résultats des Colloques organisés par L. Bricault (Bricault 2000, 2004a, Bricault, Versluys & Meyboom 2007 ; Bricault & Versluys 2010).

50 Cf. Nagel 1944 ; Dunand 1975, 1980, 1983 et 2000a ; Bianchi 1980.

51 Cf. l'analyse très pertinente de Bergman 1982. Il y a une bibliographie très riche et différents points de vue sur le problème du rapport entre réalité religieuse et « fiction » littéraire dans les *Métamorphoses* XI, à propos de la figure et du culte d'Isis. Cf. Lancel 1961 ; Fick 1987 ; Méthy 1996, 1999 et 1999a.

52 Cf. Sfameni Gasparro 2006b, 194–195. Les commentaires de Griffiths 1970 et 1975 sont encore très utiles.

salvation in the world beyond »[53]. En effet, je crois que l'historien des religions est intéressé justement en premier lieu par ces détails qui font la différence, dans le temps, dans l'espace et dans les situations sociales concrètes entre les phénomènes historiques.

En considération de ces détails, il convient dès lors de conclure en tâchant de circonscrire les aspects les plus importants des identités respectives des trois complexes cultuels qui, le plus fréquemment, ont été mis en cause sur le thème qui retient notre attention. La perspective sotériologique du culte métroaque n'a pas changé depuis ma monographie[54], parce qu'aucun document nouveau n'est venu éclairer les perspectives d'une dimension eschatologique dans les attentes des fidèles. Face à l'affirmation bien connue de *Sextilius Agesilaus Aedesius vir clarissimus* qui, après avoir accompli à Rome le taurobole le 13 août 376, se déclare *in aeternum renatus*[55], il y a le silence de tous les autres tauroboliés, hommes et femmes qui, surtout en cette fin du IV^e^ siècle, lorsque l'Empire est désormais devenu chrétien, souvent en tant que membres de l'aristocratie sénatoriale de l'*Urbs*, manifestent leur fidélité à la tradition religieuse païenne. Ils cumulent ainsi les charges cultuelles dont le taurobole métroaque qui, dans une perspective initiatique et cathartique, a valeur de sceau suprême de leur identité culturelle et religieuse. Il est pourtant légitime de conclure que jamais le silence sur les attentes eschatologiques n'a été plus éloquent.

On peut ajouter que, tandis que l'absence de déclarations explicites caractérise toute la documentation sur les mystères métroaques, une preuve du contraire nous vient de l'inscription funéraire d'un enfant de sept ans, Aurelius Antoninus, rédigée par ses parents à Rome[56]. Il est appelé « prêtre de tous les dieux, en premier lieu de Bona Dea, et aussi de la Mère des Dieux et de Dionysos et de Hégémon ». De tous ces dieux « il a accompli tous les mystères toujours saintement ». Mais, maintenant qu'il a quitté « la douce lumière du soleil », ses parents avec amertume reconnaissent l'inutilité de tout cela devant le pouvoir inéluctable des Moires[57].

---

[53] Alvar 2008, 12.

[54] Sfameni Gasparro 1985. Ces conclusions ont été acceptées par W. Burkert et J.Z. Smith.

[55] Duthoy 1969, 18, n° 23.

[56] Cf. Burkert 1987, 28–29.

[57] Cf. Vermaseren 1977, *CCCA* III, p. 72–73, n° 271 ; Brouwer 1989, 40–43, n° 31. L'inscription est du III^e^–IV^e^ s. après J.-C.

Il n'est guère possible d'ajouter d'autres argumentations aux observations déjà proposées sur le statut du mithriacisme. Les perspectives sotériologiques du culte isiaque, non seulement dans la dimension utopique mais aussi dans la dimension locative, très importante, n'ont pas besoin ici de démonstration[58]. Je veux simplement signaler quelques documents, épigraphiques surtout, qui montrent la diffusion d'une série d'attentes eschatologiques qui, dans le culte isiaque, trouvent expression et fondement. Ces documents témoignent d'un processus désormais avancé d'implantation de croyances et de rites spécifiquement égyptiens à l'intérieur de milieux différents de l'*oikoumène* méditerranéen. En même temps, on constate qu'en Égypte, en particulier à Alexandrie, dans le sillage d'une tradition séculaire de rencontres et de rapports sociaux, culturels et religieux, pendant la période romaine impériale était bien enracinée la possibilité de traduire des schémas religieux égyptiens et grecs, dans leurs contenus idéologiques et dans leur expression mythiques, en parvenant à des nouvelles synthèses où puisaient les hommes des traditions culturelles et religieuses les plus diverses.

Trois exemples, provenant de Grèce (Mégalopolis), de Bithynie et de Carthage, expriment les certitudes d'un destin heureux au-delà de la mort de la part de personnages qui ont exercé des fonctions religieuses dans le culte isiaque.

À Mégalopolis, la stèle funéraire de Dionysia à laquelle, « lorsqu'elle eut l'âge de 15 ans, Isis toute-puissante fit la grâce de l'appeler à son service », rappelle la mort extraordinaire de cette femme, près de l'autel, dans l'exercice de ses fonctions rituelles : « elle s'en fut comme un astre, comme si, saintement, elle partait rejoindre les demi-dieux »[59]. En Bithynie, le défunt, qui déclare avoir « fabriqué (les) couches recouvertes de lin de la déesse, qu'on ne doit pas divulguer aux non-initiés », affirme avec orgueil : « Je n'ai pas parcouru, moi, Ménikétès, le sombre chemin qui mène vers l'Achéron, au contraire j'ai couru aux portes des Bienheureux »[60]. À Carthage, une inscription funéraire punique du III^e^ siècle avant J.-C. environ, qui « contient la mention de loin la plus ancienne d'un "sanctuaire d'Isis" »

[58] Cf. Sfameni Gasparro 2009, 165–202 et 237–270. Sur les capacités oraculaires et médicales d'Isis et de Sarapis, qui sont aussi maîtres du destin, voir Sfameni Gasparro 1998, 1999a et 2002, 203–253 et 303–342.

[59] Cf. Bricault 2005, *RICIS* 102/1702 : II^e^–III^e^ s. après J.-C. Cf. Dunand 1967 ; Henrichs 1968.

[60] Bricault 2005, *RICIS* 308/1201. Cf. Şahin 1978 et, pour la notion du « port du salut », Bonner 1941.

publiée par C. Bonnet[61], rappelle les fonctions sacrées d'un prêtre dont les ossements sont rassemblés dans le monument funéraire, « parce que son esprit (est ?) avec les dieux / les choses sacrées », ce qui revient à établir une opposition, sensible dans plusieurs inscriptions funéraires, entre la demeure terrestre du corps et celle céleste de l'âme. Ici, cette opposition acquiert un sens religieux précis, par rapport à l'exercice des fonctions sacerdotales du personnage dans le sanctuaire d'Isis.

Toutefois, on ne doit pas généraliser cette perspective parce qu'on connaît aussi un autel dédié « aux dieux Mânes et à la mémoire » d'une jeune fille, *Iulia Sidonia Felix*, morte prématurément, qui « avait été prêtresse de la déesse de Memphis, celle qui tient le sistre ». Il n'y a aucune perspective eschatologique pour cette jeune fille, parce qu'elle est « ensevelie ici, elle garde le silence, accablée du sommeil éternel »[62].

Un thème eschatologique typiquement égyptien, qui s'exprime à travers des formes grecques dans l'Égypte hellénistique et romaine, surtout à Alexandrie, et trouve un ample écho à Rome est celui de l'eau fraîche d'Osiris que l'on demande pour le défunt[63].

Parmi les nombreux exemples d'Alexandrie[64], il suffit de rappeler l'épitaphe d'Héroïs, pour laquelle on souhaite : « Eh bien, qu'Osiris te rende la poussière légère et t'accorde l'eau fraîche »[65] et celle de Sérapias, dont on affirme qu'elle s'en est allée « au pays des bienheureux » et qu'on exhorte en ces termes : « Eh bien, conserve la couronne que tu as tressée et qu'Isis te gratifie de l'eau saint d'Osiris », en reconnaissant un rôle actif à la déesse, selon la tradition égyptienne[66]. Celle-ci est évoquée dans sa dimension osiriaque la plus typique (l'image d'Osiris verdoyant) dans l'épigramme funéraire d'un cabaretier qui, selon la croyance commune, est allé « chez Hadès », mais pour lequel on réclame « qu'Osiris [l]'accueille et que sur [son] corps l'on verse le liquide qui fait pousser les fleurs »[67]. Dans l'épitaphe d'Apollôs, un Lykopolitain mort à Alexandrie et enseveli à Abydos, s'entremêlent les croyances eschatologiques égyptiennes les plus

---

61 Bonnet 1997b ; cf. Bricault 2005, *RICIS* 703/0101.

62 Bricault 2005, *RICIS* 704/0401 : autel de Constantine (*Cirta*), fin du II^e^–III^e^ s. après J.-C. Cf. *RICIS* 704/0402, avec une formule analogue.

63 Cf. Delia 1992. Pour le thème du « *refrigerium* dans l'au-delà » voir Parrot 1936, 1937 et Deonna 1939.

64 Une liste est dressée par Wild 1981, 248–249. Un nouvel exemplaire chez Łukaszewicz 1989. Bibliographie dans Bernand 1969, 215–219.

65 Bernand 1969, 215–219, n° 47.

66 Ibid., 228–230, n° 52.

67 Ibid., 107–109, n° 20.

traditionnelles (le personnage est « serviteur du siège d'Osiris abydénien ») et grecques, étant donné que le défunt s'attribue un destin héroïque, tel un « enfant des immortels », guidé par Hermès de Cyllène dans « la plaine élyséenne des bienheureux [...] en compagnie des fils des dieux »[68].

Les cinq inscriptions romaines ne s'éloignent pas au fond de cette perspective eschatologique, en souhaitant pour les défunts le don de l'eau fraîche d'Osiris[69]. Comme les exemplaires de Césarée de Palestine[70] et de Carthage[71], ces inscriptions ne font aucune allusion à une base initiatique pour ces attentes de bonheur au-delà de la mort. On constate pourtant que de telles attentes, dans le culte isiaque, ne dépendent pas nécessairement du faciès mystérique mais qu'elles sont le signe de l'enracinement de ce culte dans une tradition ancienne qui attribuait à la dimension eschatologique un rôle fondamental dans l'horizon existentiel de l'homme. De cette tradition le culte hellénisé et romanisé d'Isis continue à se charger, confirmant le fait qu'il est un véhicule important de mutations idéologiques et religieuses dans le panorama bigarré de l'Empire.

Il n'est pas possible d'aborder ici ni d'examiner dans toute sa complexité un thème sur lequel peut-être on n'a pas encore réfléchi suffisamment, à savoir celui de la présence d'Anubis auprès d'Isis et de Sarapis, avec lesquels il forme une « triade divine ». En effet, le personnage, dont le rôle fondamental dans la vicissitude d'Osiris et d'Isis et dans la pratique funéraire égyptienne, dès l'Ancien Empire, n'a pas besoin de démonstration, apparaît comme l'objet d'un culte, parfois seul mais surtout en compagnie du couple divin, et ce dès les plus anciens témoignages de la diffusion des dieux égyptiens, c'est-à-dire dès les III^e^–II^e^ siècles avant J.-C. Si de nombreuses villes de l'Asie Mineure et d'autres cités grecques, parmi lesquelles Athènes, témoignent de ce phénomène, c'est Délos qui, pendant les III^e^–II^e^ siècles avant J.-C. révèle une dévotion très marquée pour le dieu qui, seul dans la « famille » isiaque, maintient intact son visage égyptien traditionnel, avec sa représentation à tête d'animal[72]. Il faut donc s'interroger

---

[68] Ibid., 294–303, n° 73. Cf. Dunand 1975b, 158 qui voit dans ce texte l'expression d'un « syncrétisme-juxtaposition », puisque sous l'Hermès de Cyllène, on perçoit Anubis qui, en effet, « figure sur la stèle, présentant le défunt à Osiris » (p. 158). Voir aussi Ead. 1986, 30–31 ; 1995, 3303–3304 et, dans ce volume, p. 200–201. Sur le syncrétisme isiaque, cf. Dunand 1973b et 1999.

[69] Bricault 2005 *RICIS* 501/0164, 501/0178, 501/0196 et 501/0198–0199.

[70] Bricault 2005 *RICIS* 403/0401.

[71] Bricault 2005 *RICIS* 703/0101.

[72] Il suffit de parcourir l'index du *RICIS* pour constater l'intensité du phénomène à Délos et, durant la même période, dans d'autres centres grecs. Pour l'analyse de la

sur la portée sotériologique et sur la dimension eschatologique de la présence du dieu *Hégémon*[73], « celui qui écoute » (ou « qui exauce les prières ») (*épèkoos*)[74], dans les premières phases de la pénétration des cultes isiaques hors d'Égypte, et encore à la fin de l'Empire. En effet, on peut reconnaître avec légitimité cette dimension eschatologique dans l'horizon religieux de Fabia Stratonice, dont l'autel funéraire (II^e^ siècle apr. J-C.), où figurent le sistre et la situle, marques de son identité isiaque, est décoré de l'image d'Anubis avec palme et caducée[75].

Enfin, on peut rappeler les représentations des deux tombes de Perséphone dans la nécropole de Kom el Chougafa à Alexandrie, pour confirmer la pleine traductibilité de concepts et de schémas iconographiques appartenant à des scénarios eschatologiques grecs et égyptiens. Ces schémas, sans mélange ou syncrétisme, expriment, dans leur disposition synoptique qui garde intactes les identités respectives, la conscience de valeurs partagées par des individus issus des deux traditions culturelles.

En utilisant les éléments essentiels de la description et de l'analyse riche en parallèles donnée par A.-M. Guimier-Sorbet et M. Seif el-Din[76], il suffit de rappeler qu'il s'agit des peintures qui ornent les parois de deux tombes creusées dans le rocher, qui se correspondent presque exactement dans la disposition et les sujets. Elles s'articulent sur deux registres, supérieur et inférieur, sur la paroi centrale et les deux parois latérales. Avec de petites variations, s'y déploient sur le registre inférieur des peintures de style grec : sur la paroi centrale, « la scène représente l'enlèvement de Perséphone sur le char d'Hadès, en présence d'Artémis, Athéna et Aphrodite » ; sur la paroi latérale gauche « la représentation de Perséphone au milieu des Océanides, dans la nature » ; sur la paroi latérale gauche du tombeau 2 (dans le tombeau 1, le décor a complètement disparu), « la scène représente le retour de Perséphone, son *anodos* du monde des Enfers : elle sort d'une faille de la terre, sous la grotte qui en symbolise la porte, en

documentation cf. Grenier 1977 et Leclant 1981. Voir Grenier 1978 ; Malaise 2005, 155–157 et *passim*. Le cas d'Amphipolis est exemplaire : Veymiers 2009.

[73] Plaque en marme blanc du Sarapieion C de Délos, avec une dédicace « À Anubis guide (des âmes), à Sarapis sauveur, à Isis salvatrice, Apollônios fils de Charmidès, sindonophore, sur ordre du dieu » (*RICIS* 202/0170 : avant 166 av. J.-C.). On peut identifier Anubis dans l'*Hégémon* d'une dédicace de Teithras (Attique) : *RICIS* 101/0402 : I^er^ s. après J.-C. Cf. Bricault 2001/2.

[74] *RICIS* 202/0197 et 202/0363 (Délos).

[75] Cf. Grenier 1978. Le fronton de l'autel est décoré « d'un oiseau passant vers la gauche » identifié par l'auteur à un paon, symbole de « l'immortalité céleste » (p. 1).

[76] Guimier-Sorbet & Seif el-Din 1997, avec la bibliographie pertinente. Voir aussi Venit 2010a, Whitehouse 2010, 1027 et, dans ce volume p. 198.

présence de sa mère Déméter, d'Hermès Psychopompe et d'Hécate qui la guide de ses torches ».

Le registre supérieur est décoré de peintures de style égyptien : « La paroi centrale représente la scène traditionnelle de l'embaumement d'Osiris », avec Anubis, au corps d'homme et à tête de chien, les deux sœurs du dieu, Isis et Nephthys[77] et, aux deux extrémités du registre, Horus sous deux formes, anthropomorphe et à tête de faucon. Sur la paroi latérale gauche Osiris est assis sur un trône et en face à lui Thot lui offre l'image du faucon ; sur la paroi latérale droite Osiris debout est entouré par deux divinités, la déesse Sekhmet à gauche et Horus en forme d'Harpocrate à droite, assis sur un trône.

La scène traditionnelle de l'embaumement d'Osiris, prototype de l'osirification du défunt avec toute sa valeur sotériologique, est donc traduite dans le langage hellénique du mythe du rapt et du retour de Perséphone, qui constitue le fondement des mystères d'Éleusis, avec leur message de « bon espoir » au-delà de la mort (voir la *spes melior moriendi* de Cic., *Leg*. II, 14, 36) et qui, à partir du IV^e^ siècle avant J.-C., a été souvent représenté dans la céramique et dans les tombes, surtout dans la partie orientale du monde gréco-romain[78]. Ce mythe est donc devenu une image parlante, évoquant une structure eschatologique cosmopolite, parallèle à l'égyptienne et, comme cette dernière, ouverte aux hommes de différentes identités nationales, sociales et culturelles.

La même symbolique du rapt de Perséphone comme figure du déplacement du défunt dans l'Hadès intervient, tel l'acte premier de ce drame, dans plusieurs scènes du décor peint de la célèbre tombe de Vibia et de Vincentius dans le cimetière de Prétextat à Rome[79]. Bien qu'il ne soit pas possible de consacrer davantage qu'un aperçu très bref à ce monument fort important, on ne peut conclure cette synthèse rapide sans évoquer la dense « eschatologie en images » qu'il nous offre dans les quatre tableaux dont il est composé.

À l'*abreptio Vibies et descensio* fait suite la scène du jugement infernal par *Dis Pater* et *Aera Cura*, en présence des *Fata Divina* vers lesquelles Vibia, avec Alcestis, est guidée par *Mercurius Nuntius*, pour être conduite

---

[77] Pour leur fonction dans le mythe et dans le culte d'Osiris, il suffit de citer Bleeker 1958, qui souligne le rôle d'Isis « as Saviour Goddess » dans l'ancienne tradition égyptienne (Bleeker 1963).

[78] Cf. la documentation réunie dans Guimier-Sorbet & Seif el-Din 1997, 386–389.

[79] Lane 1985–1989, vol. II 31–32, n° 65 pl. XXVII, avec la bibliographie. Cf. Oesterley 1935. Description des fouilles dans Ferrua 1971 et 1973.

après par l'*Angelus bonus* dans la prairie fleurie où siègent au banquet les *bonorum iudicio iudicati*, parmi lesquels elle est assise, en face de la scène analogue de banquet, où participent les *septe pii sacerdotes*, parmi lesquels figure son mari Vincentius. Celui-ci est amené à parler dans l'inscription qui s'ajoute aux peintures et, en se nommant *numinis antistes Sabazis*, il définit l'identité religieuse de la communauté à laquelle il appartient, sous la protection d'une figure divine dont l'histoire est longue et multiforme, avec des racines micro-asiatiques, de nombreuses apparitions dans le monde grec classique et dans toute l'*oikoumène* méditerranéenne de l'époque hellénistique et impériale romaine[80]. Sabazios, titulaire lui aussi de mystères[81], qu'il est pourtant difficile de réduire à une rubrique unique[82], souvent marqués dans les sources littéraires par des traits dionysiaques, est toujours identifié à Zeus dans les documents épigraphiques. Dans les scènes de la tombe de Vibia, il n'y a pas de connexions explicites avec la sphère des mystères. La perspective positive concernant l'au-delà, évoquée dans les images, est résumée par une formule qui semble exhorter à jouir des biens de la vie présente (*Manduca, vibe, lude*), avec une conduite éthique correcte (*Cum vibes, bene fac*), garantie de la récompense future (*Hoc tecum feres*), et l'observance du culte du dieu (*Vincentius … sacra sancta deum mente pia coluit*), sans appeler à des obligations particulières de caractère rituel et de type initiatique. Puisque l'on a réfuté l'interprétation de Cumont, selon laquelle « ces fresques exprimeraient […] les croyances d'une communauté judéo-païenne qui adorait Sabazius, assimilé depuis longtemps à Iahvé Sabaoth »[83] et qu'il n'est pas possible de discuter ici toutes les valeurs religieuses inhérentes à la série de documents constituée par les plaques figurées et les mains sabaziaques[84] dont le symbolisme serait l'expression d'une « théologie de l'élévation », chargée de significations eschatologiques[85], il suffit de noter que la décoration de la tombe de Vibia déploie une vision théologique et eschatologique très compacte. On perçoit l'homologation, déjà pleinement accomplie et débouchant sur un tableau unique, d'éléments grecs, romains et orientaux, ces derniers représentés tant par le titulaire divin du culte et par la

80 Picard 1961 et 1962 ; Lane 1980 ; Sotgiu 1980 ; Tassignon 1998.

81 Sur les mystères de Sabazios, d'Agdistis et de Ma à Sardes au IV^e^ siècle avant J.-C., cf. Robert 1975 et Sokolowski 1979.

82 Pour l'époque romaine, cf. Clem., *Protr.* II, 16, 2 ; Arnob., *Nat.* V, 2 ; Firm. Mat., *Err.* X, 2.

83 Cumont 1906a, 78. Contre l'identification Sabazios-Iahwé, cf. Lane 1979.

84 Cf. Vermaseren 1983.

85 Pailler 2009.

figure de l'*angelus bonus*[86] que par l'iconographie de quelques *sacerdotes* coiffés du bonnet phrygien, attribut de Sabazios lui-même. Les juges de l'outre-tombe appartiennent à l'horizon romain, qui avait assimilé depuis longtemps les thèmes mythiques du rapt de Perséphone, d'Hermès psychopompe et d'Alcestis, et les figures des trois Parques. Il s'ensuit une réalité religieuse nouvelle et originale, qui confirme la possibilité de traduire les différentes traditions nationales — qui maintiennent pourtant leur identité propre — dans ce creuset de peuples et de cultures qu'a été l'Empire et son centre vital, Rome, avec toute la force d'attraction qu'il a exercée jusqu'à l'extrême périphérie.

[86] Sokolowski 1960 ; Sheppard 1980–1981 ; Cline 2011.

STAGING AND FEELING THE PRESENCE OF GOD: EMOTION AND THEATRICALITY IN RELIGIOUS CELEBRATIONS IN THE ROMAN EAST

Angelos Chaniotis

1. *Introduction*[1]

In one of Lucian's most interesting works regarding religious trends in the Roman Empire, his *Peregrinus*, the satirical author narrates what he had allegedly experienced during the celebration of the Olympic festival of 165 CE. The Cynic philosopher and former member of a Christian community Peregrinus/Proteus jumped into a fire to his death in order to liberate the mortals from the fear of death.[2] This is how Lucian describes the scene in which Peregrinus announced the imminent showdown:

> When we arrived in Olympia, the opisthodome was full of people criticizing Proteus or praising his intention, so that most of them even came to blows. Finally, after the contest of the heralds, Proteus himself made his appearance, with myriads of people escorting him. (. . .) He said that he wanted to put a crown of gold on a golden life; for one who had lived Herakles' life should also die Herakles' death and be commingled with the ether. "And I wish", said he, "to benefit mankind by showing them the way in which one should despise death. For I think all men should become Philoktetes for me". The more witless among the people began to shed tears and call out: "Save your life for the Greeks!" but the more manly shouted "Carry out your decision!" by which the old man was very frightened, because he hoped that all would cling to him and not give him over to the fire, but keep him in life—against his will, naturally!

Religious celebrations may aim to the virtual communication between humans and superhuman beings, but above all they are a communication between real people, between agents and spectators. The interaction both among those who attend rituals and between performers and spectators

[1] This study is part of the project "The Social and Cultural Construction of Emotion: The Greek Paradigm" (Oxford, 2009–2013), which is funded with an Advanced Investigator Grant by the European Research Council. I would like to express my thanks to Katherine LaFrance for correcting my English.

[2] Luc., *Peregr.* 32–33.

is occasionally referred to in the literary sources and alluded to in cult regulations; the relevant material has never been systematically collected. As every interaction among people, it entails tensions and it can never be free of emotions—affection, hatred, envy, pride, anger and so on.[3] With subtlety and irony, Lucian highlights theatrical elements in Peregrinus' appearance and his interaction with his audience. The selection of certain details allows Lucian to present Peregrinus' actions as a staged show. Peregrinus had carefully selected the stage: the opisthodome of the great temple of Zeus, in the greatest Panhellenic sanctuary. He had selected the timing, the celebration of the Olympic festival—and among the various events of the festival he had selected the contest of the heralds.[4] He made his appearance while being followed by a huge entourage. He presented a prepared speech—a script—with the aim to arouse emotions—admiration and courage in the face of death—and to create an illusion—the illusion of his own fearlessness.

Emotions he did arouse, but not only the expected ones: some wept and implored him not to kill himself, others gladly sent him to his death. Every theatrical show runs the risk of being a failure, and this show was a failure. Theatricality and emotion—the emotions of Peregrinus and his spectators, the emotional interaction between Peregrinus and his audience, the interaction amongst the spectators—are very prominent in this narrative, as they generally are in rituals and religious celebrations.

A religious celebration is an institutionalised occasion for the virtual communication of the mortals with a god, with gods, or with the gods. In accordance with the principle of reciprocity, which characterizes most hierarchical relationships, a community of worshippers, as small as a family or a private cult association or as big as a civic community or the population of a province—uses this occasion in order to make an offering both as an expression of gratitude for past services and in expectation of new ones.[5] 'Staging' and 'feeling' are, therefore, inherent in religious celebrations. The emotions range from gratitude and hope to the fear of god, the joy at the extra-ordinary character of the festive day, and the pride for a community's achievements. In such communal celebrations certain emotions are prescribed or expected, others are banned. Festivals invite

[3] Chaniotis 2006 and 2010a.

[4] From honorary decrees we may infer that certain events during a festival were regarded as more appropriate for announcements than others, especially because they attracted large audiences; see the examples collected in Chaniotis 2007a, 54–57.

[5] On reciprocity in ancient religion see Grottanelli 1989–90; Parker 1998.

the community to participate in public excitement, prescribing a certain mood for the occasion and striving for some higher purpose.[6] Regulations concerning the organisation of festivals, such as the ones known from the Hellenistic world and the Roman East, often take measures to ensure that the prescribed mood prevails: concord, pride, and joy, instead of distress, anger, and envy.[7] But no matter what the prescribed mood is, there are two emotions that can never be absent from a cult community's attempt to communicate with god: hope and fear. Lucian clearly observed the importance of these emotions in worship and in the creation of communities of worshippers. In his *Alexander or the False Prophet* this is how he explains the motives of Alexander and his companion for the introduction of the new cult of Glykon New Asklepios in Abonouteichos:[8]

> They readily understood that human life is ruled by two great tyrants, hope and fear, and that a man who could use both of these to advantage would speedily enrich himself. For they perceived that both to one who fears and to one who hopes, foreknowledge is very essential and very keenly coveted . . . Thanks to these two tyrants, hope and fear, men continually visited the sanctuaries and sought to learn the future in advance, and to that end sacrificed hecatombs and dedicated ingots of gold . . .

Fear and hope dominate every encounter of humans with the gods, during a ritual and beyond that. The imperative *tharsei* ('have courage'), the word with which gods often address humans,[9] aims precisely to eliminate fear and to arouse hope.

The significance of emotions in communal ritual activities have already been highlighted by Émile Durkheim in his groundbreaking study on the elementary forms of religion, in particular in connection with funerary rituals,[10] and although the interdependence of ritual and emotion has been studied by sociologists, anthropologists, and neuroscientists, it has received relatively little attention in the study of Greek and Roman religion. If we leave aside philological approaches to *eleos* and *phobos* (compassion and fear) in connection with tragedy,[11] which after all was performed in a ritual context, there are only relatively few studies that

---

[6] MacAloon 1984, 253; cf. des Bouvrie 2011, 144–146, and 170–171.

[7] Chaniotis 2010a.

[8] Luc., *Alex.* 8.

[9] E.g. Hom., *Il.* 15, 254; 24, 171; *Od.* 4, 825; 8, 197; 15, 362; *IG* IV² 1, 128 lines 63–68. For a discussion see Chaniotis 2012b.

[10] Durkheim 1912 (= 1960⁴, 557–584); cf. Scheff 1977; further bibliography in Chaniotis 2011b, 265.

[11] More recently Sifakis 2001, 72–129; cf. des Bouvrie 2011, 154–156, 165, and 170–171.

explicitly highlight the part played by emotions in rituals, among which I should mention Henk Versnel's discussion of emotional language in magic[12] and Philippe Borgeaud's exploration of fear in connection with the cult of Pan.[13] It is only in the last years that the role of emotions in ancient religion is turning into a subject of intensive research, in particular by research teams in Geneva and Oxford.[14] Theatricality and emotion are subjects that acquired importance after the 'performative turn' in the late 90's, and an 'emotional turn' more recently. This unavoidably makes my paper less an overview of the historiography of religion and more a treatment of some current trends in the study of religion in the Roman Empire, and in particular in the Roman East.

2. *Cult Communities and Emotional Communities*

Theatricality and emotion manifest themselves in ritual performances of groups of worshippers, that is of 'cult communities'. To study acts of worship as joint activities of 'cult communities' has proved in recent years a very important tool for the understanding of religion.[15] The concept of the 'cult community' integrates action, belief, social values, and social position. As I have argued elsewhere,[16] 'cult communities' are to be understood also as 'emotional communities'. The concept of the 'emotional community' has been shaped by Barbara Rosenwein, who has studied the role of emotions in the societies of Medieval Europe.[17] Rosenwein defines as 'emotional communities' 'groups in which people adhere to the same norms of emotional expression and value—or devalue—the same or related emotions'.[18]

This definition is not entirely suitable for the study of religious phenomena in a polytheistic context. In the Roman East communities of worshippers can be understood as 'emotional communities' in more than one sense. They were emotional communities because of the emotions that fundamentally dominated their relation to gods (especially fear and

---

[12] Versnel 2003.
[13] Borgeaud 1988, 88–129.
[14] Geneva: "Myths and Rites", Swiss Centre for Affective Sciences (2005–...). Oxford: "The Social and Cultural Construction of Emotion: The Greek Paradigm" (2009–2013), funded by the European Research Council.
[15] Belayche 2003a; North 2003.
[16] Chaniotis 2011b.
[17] Rosenwein 2006.
[18] Ibid., 2.

hope); because of the emotions excited by particular rituals or emotions connected with the cult of particular gods; because of the emotional background of each single communication with divine powers; or because of the impression that a successfully staged celebration had left on the participants—*ad hoc* emotional communities.

Regarding the worship of the gods in the Roman East, one particular sort of emotionality is of great significance: consciously aroused emotions that aim to construct a close relationship between the cult community and the divinity. Specific emotions shaped communities of worshipers as 'emotional communities', that is, as communities of people who were expected to feel the same emotions (hope, fear, anger, affection, pride, etc.) in the worship of a deity. Such communities were founded on shared emotional experience.

3. *Staging and Theatricality in Cult*

Exactly as there is no ritual without an emotional background and an emotional impact, there is no ritual without a form of staging. The staging of rituals takes aesthetics, order, and performance into consideration. Theatricality is a particular aspect of staging. As theatricality I understand the effort of individuals or groups to construct an image which is at least in part deceiving, because it either is in contrast to reality or because it exaggerates or partly distorts reality. As theatricality I understand, furthermore, the effort to gain control over the emotions and the thoughts of others, and to provoke specific reactions such as sorrow, pity, anger, fear, admiration, or respect.[19] In connection with religious celebrations, an additional aim of theatricality, besides the arousal of emotion, is the creation of illusions: the illusion of the presence of a god and the illusion of the communication with a god.

To achieve these two aims, that is, to construct an illusion and to control the emotions and thoughts of others, a variety of means of verbal and non-verbal communication may be applied: a carefully composed text (hymns, prayers, acclamations, ritual cries), a particular costume (the dress of the cult officials and the participants), images and other devices that appeal to the senses (statues, torches, incense, colours), the selection of the space where the 'performance' takes place, body-language and

[19] I discuss this in more detail in Chaniotis 2009a; cf. Chaniotis 1997.

facial expressions (e.g. gestures of worship), the control of the voice (especially the use of loud voice),[20] and timing.

A good example of theatricality in religion is provided by Lucian's description of how Alexander of Abonouteichos founded the cult of Glykon Neos Asklepios.[21] Even though this description is fiction inspired by true events, it finds close parallels to contemporary practices regarding the use of costume, body language, and voice:

> In the morning he ran out into the marketplace naked, wearing a loin-cloth (this too was gilded), carrying his falchion, and tossing his unconfined mane like a devotee of the Great Mother in the frenzy. Addressing the people from a high altar upon which he had climbed, he congratulated the city because it was at once to receive the god in visible presence. The assembly—for almost the whole city, including women, old men, and boys, had come running—marvelled, prayed and made obeisance. Uttering a few meaningless words like Hebrew or Phoenician, he dazed the creatures, who did not know what he was saying except that he mentioned Apollo and Asklepios everywhere. Then he ran at full speed to the future temple, went to the excavation and the previously improvised fountain-head of the oracle, entered the water, sang hymns in honour of Asklepios and Apollo at the top of his voice, and besought the god, under the blessing of Heaven, to come to the city.

When Alexander discovered the new-born snake, the gathered crowd at once raised a shout, welcomed the god, congratulated their city, and began each of them to sate himself greedily with prayers, craving treasures, riches, health, and every other blessing from him.

Lucian presents Alexander choosing the proper stage—the altar—and the timing—the morning, when the market was crowded –, interacting with his audience, making appropriate use of costume, body language, and voice, and controlling the emotions of the spectators.

4. *Enargeia*: The Vivid Presence of God

None of the phenomena that have been mentioned so far—the interdependence of ritual and emotion, the function of cult communities as emotional communities, and the relation between theatricality and

---

[20] Chaniotis 2002, 79 with n. 79.

[21] Recent discussions: Jones 1986, 133–148; Sfameni Gasparro 1996 and 1999b; Victor 1997; Chaniotis 2002.

illusion—characterizes the Imperial period alone. On the contrary, these are phenomena that, to various extents, can also be observed in earlier periods of Greek religion as well as in other religions.

Yet, beyond this shared interest in aesthetics, emotion, and performance, religious worship has agents who stage it, actors who perform it, spectators who watch it, and addressees on whose honour it takes place. Consequently, it is a cultural construct. As such, religious worship is subject to change. It responds to contemporary trends; it is shaped by historical experiences; it has its particular vocabulary with 'trendy' words that are more often used in one historical period than in another. Consequently, the question that we should ask is not whether there is theatricality, staging, and emotion in religious life in the Roman East, but which historical and cultural factors determined the strong manifestations of these aspects in the worship of the gods in the Roman East.

A variety of factors influenced developments in religious mentality in different ways. The advance and ubiquity of spectacles is at least partly responsible for an increased interest in the staging of celebrations. It has been estimated that more than 500 agonistic festivals existed in the Roman East,[22] and the publication of new inscriptions continually increases their number. This, combined with the new possibilities for travel, increased the dissemination of information concerning innovative and spectacular celebrations and, consequently, it contributed to the efforts of one cult community to emulate or surpass what another had offered.[23] The increased mobility also facilitated the transfer of practices.[24] The influence of cults of an initiatory nature and of 'Oriental' religions, in some of which emotionality played a more important part than in the traditional cults of the Greek poleis, was very significant.[25]

If these factors explain an increased interest in elements of aesthetics, staging, and theatricality, the emotional dimensions of worship are closely connected with the strongly felt need for a personal communication with

---

[22] Leschhorn 1998.

[23] Examples for such competition among cult communities in Chaniotis 2008.

[24] On the 'impact of empire' on religious celebrations and ritual dynamics see e.g. North 1992; Ando 2008, 100–105; Schörner 2006; various essays in de Blois, Funke & Hahn 2006; Scheid 2007a; Rüpke 2008b; Chaniotis 2009b.

[25] On emotionality in initiatory cults see below p. 188. Here, I cannot provide a bibliography on the dissemination of 'Oriental' religions; see recently Bonnet, Rüpke & Scarpi 2006; cf. Bonnet & Motte 1999. The example of the Isiac cults is quite characteristic; see Bricault 2001 and 2005; cf. Bricault, Versluys & Meyboom 2007. On initiatory cults, in general, see Engster 2002.

the divine, the need for continual protection, and the need for the visible presence of god.[26] The latter aspects, already clearly developed in the Hellenistic period, have been labelled as 'soteriology'; 'soteriology' is closely connected with devotion to one god, for which the term 'pagan monotheism' has been suggested.[27] Epithets, and in particular the epithet *megas*, were used to express devotion to one particular deity, to place it above others, and to stress its unique power. For this reason I have coined the term 'megatheism' to designate an expression of religious devotion that went beyond the traditional worship; it was based on the personal experience of a god's presence and required continuous exaltation by the humans who stood under the god's protection.

This desire to experience the presence of god finds its linguistic expression in the words *enargeia* ('vividness') and *enarges* ('vivid'). These words deserve particular attention as expressions of religious mentality in the Imperial period. They refer to manifestations of divine power—usually through miracles—that were experienced by individuals or groups and which had a strong emotional impact on them. The adjective ἐναργής is already attested from the late fourth century BCE onwards in connection with healing miracles of Asklepios in Epidauros and with the god's appearance in the dreams of worshippers who practiced incubation.[28] However, *enargeia* as a feature of divine power acquires prominence in public discourse only in the late Hellenistic and the Imperial periods, and in particular in Asia Minor. A decree of Stratonikeia (1st c. CE) refers to the miraculous rescue of the city by its patron, the goddess Hekate, explaining that the divine punishment of the enemies "made the visible power of the goddess clear to all the people" (ὥστε φανερὰν πᾶσιν ἀνθ[ρώ]ποις ὑπάρχειν τὴν τῆς θεᾶς ἐνάργειαν).[29] Decrees of Stratonikeia and Ephesos designate miracles as "vivid manifestations of divine power": ἐναργεῖς ἐπιφάνειαι,[30]

---

[26] Chaniotis 2010b.

[27] Soteriology: e.g. Brelich 1963; Bianchi & Vermaseren 1982; Sfameni Gasparro 1985; and, in this volume, 145–167. 'Pagan Monotheism': Athanassiadi & Frede 1999; Mitchell & van Nuffelen 2010b.

[28] *IG* IV² 122, XXV: ἐνύπνιον ἐναργές (late 4th c. BCE); *IG* IV² 128, line 55: ἐναργῆ δ' ὑγίειαν ἐπιπέμποις; line 67: ἔλεξας ἐναργῆ (hymn of Isyllos, 3rd c. BCE): *IG* IV² 133, II, 5: ἐναργές; *IG* IV² 127: ἐπιστὰς ἐ[ν]αργῶς (Epidauros, 224 CE). Cf. an attestation in the Asklepieion of Pergamon (2nd c. CE): *SEG* XXXVII, 1019, line 6: ἐναργῶς σωθείς.

[29] *IStratonikeia* 512.

[30] *IStratonikeia* 20 (late 2nd c. BCE?); *IEph.* 24 B 14 (*c.* 162–164 CE); restored in *IStratonikeia* 14.

προφανεῖς ἐνάργειαι,[31] and ἐναργέσταται ἀρεταί.[32] In Arados, Zeus Kronios is characterized as ἐναργέστατος θεός.[33] In his *Life of Apollonios of Tyana*, Philostratos narrates that the Knidians were thrilled by the fact that a man fell in love with Praxiteles' statue of the Knidian Aphrodite and intended to marry it. This, "they said, would make the goddess appear as having even more manifest power" (ἐναργεστέραν ἔφασαν τῆν θεὸν δόξειν).[34]

To understand theatricality and emotion in the worship of the gods in the Roman East means to understand the media that were used in order to make divine power *enargestera*, in order to maintain the illusion of the presence of god, and in order to arouse the appropriate emotions. Examples of such media are provided in the next sections.

5. *Dramatization and Emotion in Mystery Cults*

No other phenomenon connects the different aspects that I have mentioned as clearly as that of the mystery cults. Mysteries were based on dramatizations, illusions, staging, and emotional interactions. They required a particular stage, and they created it by introducing small-scale Niles in sanctuaries of the Egyptian gods and by constructing Mithraic caves and Dionysiac *antra* and *megara*. They performed sacred dramas to arouse emotions.[35] They had actors who played parts and impersonated gods as in Andania[36] and in the Egyptian mysteries.[37] They had scripts—ritual texts. They used various devices to arouse emotions such as fear, hope, and joy. And they created emotional communities that jointly experienced the presense of god.

Just by reading the designations of the functionaries of the Dionysiac association at Torre Nova (*c.* 160–165 CE) we get an impression of the staging of ceremonies in artificial caves (cf. ἀντροφύλακες), dramatically lit

---

[31] *IStratonikeia* 1001 line 4 (2nd c. CE). I discuss this text below (p. 181).

[32] Ibid. lines 5–6. On the meaning of ἀρετή ("wondrous power") see e.g. Versnel 1991a, 67 (on *SEG* LIII 813).

[33] *IGLS* VII, 4002 (Imperial period).

[34] Philostr., *VA* VI, 40.

[35] Cf. Plut., *Isid.* 27: ταῖς ἁγιωτάταις ἀναμείξασα τελεταῖς εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μιμήματα τῶν τότε παθημάτων, εὐσεβείας ὁμοῦ δίδαγμα καὶ παραμύθιον ἀνδράσι καὶ γυναιξὶν ὑπὸ συμφορῶν ἐχομένοις ὁμοίων καθωσίωσεν. On such sacred dramas see recently Nielsen 2002, 212–236.

[36] *LSCG* 65 lines 24–25: ὅσα⟨ς⟩ δὲ διασκευάζεσθαι εἰς θεῶν διάθεσιν, ἐχόντω τὸν εἱματισμὸν καθ' ὃ ἂν οἱ ἱεροὶ διατάξοντι; cf. Clinton 2004, 85; Deshours 2006, 135–136.

[37] See e.g. the representation on the grave stele of Aulus Papius Cheilon in Thessalonike: E. Voutiras, in Despinis, Stefanidou Tiveriou & Voutiras 1997, 139–142 no. 111 fig. 313.

with torches and filled with the scent of aromatic substances (cf. δαδοῦχοι, πυρφόρος). Some designations allude to the movement of dressed figures (cf. ἀρχιβουκόλοι, ἀρχιβάσσαροι, ἀρχιβασσάραι), others to the ceremonial carrying of objects in the shadows (cf. θεοφόροι, κισταφόροι, λικναφόροι, φαλλοφόροι), the decoration of statues (cf. σειληνόκοσμος), and the sudden revelation of sacred things (cf. ἱεροφάντης).[38]

When Alexander of Abonouteichos added mysteries to the 'cultic package' with which he wished to attract worshipers to the cult of Glykon Neos Asklepios, he introduced elements of dramatization and emotional interaction (see note 21).[39] The the ritual of *prorrhesis*, that is the expulsion of the cult's adversaries, was shaped as an event of ritualised aggression. The *hierophantes* interacted with the gathered worshippers by urging them to expel with acclamations the atheists, the Christians, and the Epicureans. This symbolical creation of a border separated the worshippers of Glykon from 'the others' and strengthened their sense of solidarity. A ritual drama that lasted for three days included the representation of the birth of Apollo, the seduction of Koronis, and Asklepios' birth; the birth of Glykon; the sacred weddings of Podaleirios and Alexander's mother and that of Selene and Alexander. Costumes (cf. ἱεροφαντικῶς ἐσκευασμένος), torches and light effects (cf. δᾷδες δὲ ἐκαίοντο . . . πολλαὶ ἦσαν αἱ δᾷδες), and the dramatic contrast between silence (ἐν πολλῇ τῇ σιωπῇ) and loud cry (ἔλεγε [sc. the *hierophantes*] μεγάλῃ τῇ φωνῇ) were instrumental in the staging of this ritual performance.[40] For the dress of the *hierophantes*, Lucian consciously uses a term borrowed from the world of the theatre (ἐσκευασμένος, cf. διασκευή) and, more generally, in his narrative he repeatedly likens Alexander's cult foundation with a theatrical performance.[41]

It should be noted that similar 'sacred dramas' are attested also for cults that did not have an initiatory character. The best evidence is provided by the records of divine justice known as 'confession inscriptions'.[42] These texts are testimonies (μαρτύρια) of the punishment of sinners, variably

---

[38] *IGUR* 160; Ricciardelli 2000; Jaccottet 2003, 30–53.

[39] Our only evidence is Luc., *Alex.* 38–40. Bibliography in n. 21. On the influence of the Eleusinian mysteries on dramatic elements (especially the performance of the *hierophantes*) see Caster 1938, 61–64; Clinton 2004, 89–100.

[40] For the ritual significance of the loud voice see Chaniotis 2002, 79, with references to Lys. 6, 51 and Hippol., *Haer.* V, 8; cf. Clinton 2004, 90–91, and 95–96.

[41] Luc., *Alex.* 12: εἰσβαλὼν οὖν ὁ Ἀλέξανδρος μετὰ τοιαύτης *τραγῳδίας* διὰ πολλοῦ εἰς τὴν πατρίδα; 60: τοιοῦτο τέλος τῆς Ἀλεξάνδρου *τραγῳδίας* καὶ αὕτη τοῦ παντὸς *δράματος* ἡ καταστροφὴ ἐγένετο.

[42] On the 'confession inscriptions' see more recently Belayche 2006a; Chaniotis 2009c (with further bibliography).

combining a short account of the cause of divine anger (a 'confession') with acclamations and praises (εὐλογία). The 'verdict' of the gods is likened to that of judges. In some cases, the ritual is presented in the form of a trial, in which presumably priests impersonated the gods in a dialogue between the repentant sinner and the punishing divinity. A text in which the confessions of a certain Theodoros alternate with the utterances of the god Mes is the clearest attestation of this practice:[43]

> *Theod.*: For I have been brought by the gods to my senses, by Zeus and the Great Mes Artemidorou.
> *Mes*: I have punished Theodoros on his eyes for his offences.
> *Theod.*: I had sexual intercourse with Trophime, the slave of Haplokomas, the wife of Eutychis, in the *praetorium*.
> He takes the first sin away with a sheep, a partridge, a mole. Second sin.
> *Theod.*: While I was a slave of the gods of Nonnos, I had sexual intercourse with the flutist Ariagne.
> He takes away with a 'piglet', a tuna, (another) fish.
> *Theod.*: On my third sin I had sexual intercourse with the flutist Aretousa.
> He takes away with a chicken, a sparrow, a pigeon. A kypros of barley and wheat, a prochus of wine, a kypros of clean (?) wheat for the priests, one prochus.
> *Theod.*: I asked for Zeus's assistance.
> *Mes*: See! I have blinded him for his sins. But, since he has appeased the gods and has erected the stele, he has taken his sins away. Asked by the council (I respond that) I am kindly disposed, if (or when) he sets up my stele, on the day I have ordered. You may open the prison. I set the convict free after one year and ten months.

The emotional background and impact of such ceremonies is obvious in another work with satirical overtones, in Apuleius' *Metamorphoses*. As the moment in which Lucius will be transformed from an ass to a man through his encounter with Isis approaches, the use of an affective language becomes denser. Apuleius describes Lucius' hope of deliverance; his initial fear in the encounter with the divinity; and finally the joy. He also describes the emotional response of the crowd that had experienced Lucius' 'initiation':[44] the worshippers raised their hands and praised Isis in unison.

---

[43] The text: Petzl 1994, 7–11 no. 5. Most recent discussion: Chaniotis 2009c, 131–133, 135, 138, and 141.

[44] E.g. XI, 1: *spem salutis . . . laetus et alacer . . . lacrimoso vultu*; XI, 7: *pavore et gaudio ac dein sudore nimio permixtus . . . hilaritudine, . . . gaudere*; XI, 12: *gaudio subitario*; XI, 13: *trepidans, adsiduo pulsu micanti corde . . . cupidus promissi cupidissime devoravi*. See Chaniotis 2011b, 267–269, with discussion of further evidence (e.g. Firm. Mat., *Err.* XXIII, 5).

Undoubtedly, the most important media of emotional arousal in mystery cults were the dramatizations such as the one described by Lucian and those that existed in the mysteries of Eleusis, Dionysos, and Mithras. Other means included a variety of oral performances, such as acclamations, praises ('aretalogies'), hymns, and narratives of miracles.[45] Evidence for the latter is provided by a papyrus (2nd c. CE). After a priest had read aloud a narrative of a miracle of Sarapis from a collection of miracles, he was instructed to turn to the worshippers and ask them to acclaim: 'One Zeus Sarapis!'.[46]

6. *Staging, Emotional Arousal, and Intensification of Devotion in Public Worship*

The importance of dramatization and emotion is to be expected in cult communities of old and new initiates based on exclusivity and secrecy. The importance of theatricality and emotion in religious worship in the Roman East becomes more evident when we look beyond the mystery cults and observe how traditional cults were seized by the same spirit. As I have already stressed, staging and emotional arousal are not innovations of the Imperial period, and not even innovations of the preceding Hellenistic period. They are integral parts of every ritual, every celebration, and every festival. Standardized sequences of acts of veneration in the iconographical material presuppose a form of staging, and every ritual will have some affective response—not necessarily the intended one. However, from the fourth century onwards we may observe a strong awareness of the importance of staging in religious celebrations; cult regulations (the so-called *leges sacrae*) start to include prescriptions concerning staging and aesthetics.[47] This trend continues into the Imperial period. We observe an interest in staging and explicit emotional expression both in public documents and in specific acts of veneration. This trend is connected with efforts to intensify worship and to visibly demonstrate devotion, thus establishing a continual and privileged relationship between a cult community and its god(s).

---

[45] Acclamations: Chaniotis 2009d. Praises: Martzavou 2012 ; for praises, more generally, see below. Hymnody: Chaniotis 2002, 76–77 ; see, in this volume, N. Belayche pp. 20–35.

[46] *P. Oxy.* XI, 1382: Ἡ ἀρετὴ ἐν ταῖς Μερκουρίου βιβλιοθήκαις· οἱ παρόντες εἴπατε «εἷς Ζεὺς Σάραπις».

[47] See Chaniotis 1995, 155–160; Chaniotis 1997, 245–248; Chaniotis 2012c.

A characteristic example is provided by a decree of Stratonikeia (2nd c. BCE) concerning the cult of Zeus and Hekate and the daily singing of a hymn in the *bouleuterion*, the seat of the council. The hymn was to be composed by Sosandros, the man who proposed the decree.[48] I have selected this text because it combines elements of staging with an intensification of worship.

> (…) Our city has been saved in the past from many, great, and continuous dangers through the divine providence of her patrons, the greatest gods Zeus Panemerios and Hekate, whose sanctuaries have been declared inviolable and fit for suppliants also through a decree of the sacred senate on account of the clear manifestations of divine power (προφανεῖς ἐναργείας)[49] that the gods have performed for the sake of the eternal rule of the Romans, our lords. It is a good thing that we contribute to the piety towards the gods with all our zeal (πᾶσαν σπουδήν) and that we do not omit any occasion to express our piety and to entreat (λιτανεύειν) them. Statues of these aforementioned gods have been set up in the venerable *bouleuterion* providing vivid miraculous evidence (ἐναργεστάτας ἀρετάς) of the divine power. On account of these miracles the entire people offers sacrifices, burns incense, makes prayers, and always expresses its gratitude to the gods, whose power is thus manifest (εὐχαριστεῖ τοῖς οὕτως ἐπιφανεστάτοις θεοῖς). And it is appropriate that we express our piety (εὐσεβεῖν) towards them also with the appeal (πρόσοδος) and the veneration (θρησκεία) which is expressed through the singing of hymns. For this reason, the council decreed to select now thirty boys from the noble families. The supervisor of the boys, together with the public guards of the boys, will lead these boys every day to the council, dressed in white, wearing olive wreaths and carrying in their hands branches of olive. In the presence of a kithara player and a herald they shall sing a hymn to be composed by Sosandros, son of Diomedes, the secretary. (…)

Decrees and laws of the Archaic and Classical period concerning sacred matters never refer to aspects of worship related to aesthetics and staging. The earliest so-called *lex sacra* that details such matters is a cult regulation from late-fourth-century Kos, which concerns itself with the selection of the appropriate animal for a sacrifice to Zeus.[50] The text prescribes the sequence in which the tribes were to present animals for selection, where and how the magistrates should take their seat, what each individual should say and when he should say it, and what, when, and how

---

[48] *IStratonikeia* 1101 = *LSAM* 69; cf. Chaniotis 2003a, 186–189.

[49] For ἐνάργεια and ἀρετή in the meaning "manifestation of divine power" and "miracle" see above pp. 174–177.

[50] *LSCG* 151 A= *IG* XII, 4, 1.278.

each 'actor' should do certain things. These are staging directions about stage, costume, script, and timing in the most literal sense of the word. More texts of this sort are known from the following centuries, establishing the tradition to which the decree from Stratonikeia belongs.[51] The latter text prescribes the dress of the 'actors', the time and stage of their performance, and the 'script' (the hymn to be sung).

More importantly the decree of Stratonikeia also establishes a daily service for the gods.[52] In this regard it is paralleled by other cult regulations of the Imperial period. The earliest text is a decree from Teos concerning the cult of Dionysos (*c.* 14–37 CE).[53] The decree prescribes the singing of hymns for Dionysos on a daily basis "by the ephebes and the priest of the boys, when the temple is opened. When the temple of the god is opened and closed, the priest of Tiberius Caesar should offer a libation, burn incense, and light lamps using the sacred funds of Dionysos". An Epidaurian inscription (late 2nd c. CE) contains instruction for the daily service in various shrines in the sanctuary of Asklepios. Its author does not only list the rites which had to be performed, but he also gives instructions about exactly where, when, and how they were to be performed. We find references to the precise location of the rites ("inside, in the Metroion," "in the shrine of Aphrodite," "in front of the front-door"); to the entrance through particular doors; to the sequence of the rites and their timing ("in the first hour", "afterwards", etc.), and to the exact manner of performance ("the priest reclines towards the middle", "the *pyrphoros* is seated on a throne").[54]

The daily service for the gods, and in particular the daily performance of praise through the singing of hymns, represents intensified devotion. This is not a modern speculation but exactly what the decree from Stratonikeia

---

[51] More examples in Chaniotis 2012c.

[52] Daily service in temples is rarely attested, except for shrines of cult associations (e.g. *IG* II² 2501, Athens, sanctuary of Hypodektes, late 4th c. BCE) and sanctuaries of Asklepios: *e.g. SEG* LI, 1066 line 17 (Kos, late 2nd c. BCE); *IG* II² 974 line 24 (Athens, 136 BCE); *LSAM* 5 lines 23–24, with the correction of Robert 1937, 36–37 (Kalchedon, 1st c. CE); *LSCG Suppl.* 25 (Epidauros, late 2nd c. CE); Aristid., *Or.* XLVII, 30. Daily temple service in Egypt is a different matter; see e.g. the decree of Egyptian priests for the cult of the princess Berenike (238 BCE): Bernand 1992, no. 8 line 58.

[53] *LSAM* 28; *SEG* XV, 718. Commentary: Robert 1937, 20–39.

[54] *LSS* 25 A 2: ὥ[ρᾳ πρώτῃ]; A 4: ἔνδον ἐν τῶι Μητρῴῳ ἡν[ίκα ὁ ἱερεύς —]; A 5, 10, B 19: εἶτα; A 8: [ἐπὶ τοῦ προθυρα]ίου ἐν τῇ ἀρκτῴῳ θύρᾳ…; A 11: [ὁ ἱερ]εὺς προσκλείνεται πρὸς μέ[σον]; A 12: [ὁ δὲ πυρφό]ρος καθέζεται ἐπὶ θρόνου; B 22: τὴν ἑτέραν θύραν; C 28: τῆι ἑτέρ[ᾳ θύρᾳ]. Another example of daily service is the foundation of Attalos Adrastos in Aphrodisias on behalf of the sanctuary of Aphrodite: *MAMA* VIII lines 21–26 (2nd c. CE).

and similar texts explicitly state: "It is a good thing that we contribute to the piety towards the gods with all our zeal (πᾶσαν σπουδήν) and that we do not omit any occasion to express our piety and to entreat them." The intensification of devotion, for which Sosandros of Stratonikeia uses the word σπουδή, is usually referred to in decrees from the Hellenistic period onwards with the verb ἐπαυξάνειν.[55] A good example of this augmentation of worship in the Imperial period is the proposal of C. Laverius Amoinos of Ephesos to dedicate to Artemis the entire month of Artemision (*c.* 163 CE).[56]

> Artemis, the patron goddess of our city, is honoured not only in her native city, a city which she has made more glorious than any other city with her divinity, but also among the Greeks and the barbarians, to the effect that in many places sanctuaries and sacred precincts have been dedicated to her, and temples, altars, and statues have been established, on account of the clear manifestations of her power. And the greatest proof of the respect rendered to her is the fact that she has her eponymous month, which we call Artemision, while the Macedonians and the other Greek tribes and their cities call it Artemisios. In this month festivals and celebrations of a sacred month take place, particularly in our city, which has nourished the Ephesian goddess. Because of all that, the demos has regarded it appropriate that the entire month, which bears this divine name, is sacred and dedicated to the goddess and has approved with this decree to establish the worship required for this month. . . . Thus, when the goddess is honoured in an even better fashion, our city will remain more glorious and prosperous forever.

Both in Stratonikeia and in Ephesos, the intensification of devotions is justified on the ground of the privileged relationship between a community of citizens and its god(s). To express this relationship, the authors of the two decrees used a vocabulary with emotional overtones as well as appropriate epithets that made the gods into patrons of their communities. This can be best observed in the decree of Ephesos, as I have argued in detail elsewhere (see note 43). Phrases such as "our city, which has nourished the Ephesian goddess" (ἐν̣ [τῇ] ἡμετέρᾳ πόλει τῇ τροφῷ τῆς ἰδίας θεοῦ τῆς Ἐφ[εσί]ας), "the Ephesian goddess", "her fatherland" (ἐν τῇ ἑαυτῆς πατρίδι), "our own goddess" (τῆς ἰδίας θεοῦ), and "the leader of our city" ([ἡ π]ροεστῶσα τῆς πόλεως ἡμῶν) established a close, personal,

---

[55] Examples in Chaniotis 2012c.

[56] *LSAM* 31; *IEph.* 24; for a detailed analysis of its vocabulary see Chaniotis 2011b, 272–276.

and privileged relation between Artemis and Ephesos. The Ephesians who worshipped Artemis during the entire month of Artemisios formed an 'emotional community' of citizens who displayed affection towards 'their own' goddess. They even created a new word to express this affection: *philartemis*, "the one who loves Artemis". Constructed following the model of the honorary titles *philosebastos* and *pilokaisar* ('the one who loves the emperor') it was used to honour men, who had publicly displayed their affectionate devotion towards the Ephesian goddess.[57] "Lovers of Artemis"—a different Artemis—are also attested in Magnesia on the Meander (probably devotees of the local Artemis Leukophryene),[58] and a similar vocabulary of affection is attested in the cult of Sarapis (*philosarapis*) and is later adopted by the Christians (*philochristos*). The demonstrative and flamboyant worship that Artemis received in Ephesos, also through acclamations and attributes such as "greatest goddess through whom everyone gets the fairest things" and "the greatest among all the gods",[59] is not known for a civic god or goddess in the Classical period.

A characteristic element of religious texts in the Imperial period is the use of the language in such a manner as to express the presence of a divinity, the efficacy of its power, and its interaction with the worshippers. This is not the place to discuss the relevant evidence,[60] but it suffices to say that diverse forms of linguistic expression such as epithets, acclamations, confessions of sins, dedications in fulfilment of a vow, thanksgiving dedications, and dedications after a dream or upon divine command, all fulfil precisely this function: that is to express the feeling of divine presence. Records of divine punishment (or 'confession inscriptions') were testimonies of divine intervention (see note 43). Acclamations attested to the presence and power of god. Epithets showed that a divinity was connected with a specific place,[61] was present in a city (ἐνδήμιος, ἐπιδήμιος), and served as its patron (ἀρχηγέτης, καθηγέτης, καθηγεμών, προεστώς, προστατοῦσα); that it listened to prayers (ἐπήκοος, εὐεπήκοος) and manifested its power (ἐπιφανής, ἐπιφανέστατος).[62] With a dedication in

---

[57] *IEph.* 27 A l89f.; G 451f.; 33 line 16; 36 lines 5; B 5, C 6, D 5; 695; 2049.

[58] *SEG* LVII, 1126.

[59] *IEph.* 27 A lines 12f: τὴν μεγίστην θεὸν Ἄρτεμιν [τειμᾶν, παρ' ἧς γ]ᾴνετε πᾶσιν τ̣[ὰ] κ̣άλλιστα; *SEG* XLIII, 756 (*c.* 128–161 CE): [θεῶν πάν]των πώποτε μεγίστ[η]. Further evidence in Chaniotis 2011b, 275–276.

[60] For some examples see Chaniotis 2010b, 126–132.

[61] Examples in Belayche 2006b.

[62] Chaniotis 2010b, 133–138.

fulfilment of a vow (εὐχήν, κατ᾽ εὐχήν), expressing gratitude (εὐχαριστήριον, χαριστήριον), upon divine command (κατὰ πρόσταγμα, κατ᾽ ἐπιταγήν et sim.), and after a dream (κατ᾽ ὄναρ *et sim.*), a worshiper proudly declared that he had attracted the attention of a deity and had communicated with it. Such expressions are only rarely attested in the Classical period and become common in the Hellenistic and especially in the Imperial period. They provide evidence for changes in religious mentality.

Closer to my subject—theatricality and emotion—is the affectionate treatment of divine images as a form of staged interaction between worshipper and deity. Cult statues always played a part in cult; they were washed, decorated, carried in processions, dressed and crowned—but they received this treatment only on the day of a festival and as part of ritual actions.[63] Emotional responses to images of the gods are certainly not a phenomenon exclusively of the Imperial period;[64] however, in the Roman East they are to be seen in the context of insinuations of divine presence and interaction with humans. In 104 CE, the wealthy Ephesian C. Vibius Salutaris endowed funds for the celebration of Artemis' festival.[65] His foundation involved the carrying of thirty-one statues of silver and gold from the sanctuary of Artemis to the theatre, where they were set up in the *cavea*, like spectators creating thirty-one points of brilliant light as the sun struck the gold and the silver. The statue of Artemis was manipulated by the Ephesians in order to insinuate the presence of their goddess, when they sent an embassy to the Emperor Caracalla (early third century). Artemis' statue led the procession of the envoys—truly a *prokathegemon* of her city.[66] In the sanctuary of the Mother of the Gods Autochthon at Leukopetra (near Beroia) we find in several records of dedication of slaves (or sacred manumissions) the unique expression "I am placing the ownership title into the arms of the goddess (τὴν ὠνὴν τίθημι ἐν ταῖς ἀγκάλαις τῆς θεοῦ; second and third century).[67] This expression suggests that the worshipper approached the cult statue of the goddess and placed the document in the arms. The use of the emotionally loaded word ἀγκάλαι is significant. It is used in a religious context only in connection with the carrying of the statue of the deified Berenike, a Ptolemaic princess who

---

[63] For rituals involving statues see Scheer 2000, 54–66.

[64] For a famous case of 'agalmatophilia', see Ps.-Luc., *Am.* 11–16; cf. Corso 1999, 101–104. For contact with cult statues in prayer see Scheer 2000, 66–77.

[65] *IEph.* 27. Discussions: Rogers 1991; Graf 2011, 110–115.

[66] *SEG* XXXI, 955: προεπρέσβευεν ἡ πάτριος ἡμῶν θεὸς Ἄρτεμις ("Artemis, our ancestral goddess, was leading the embassy").

[67] *ILeukopetra* 3, 63, and 93.

died only days after her first birthday (238 BCE). This is a unique form of carrying a cult statue; a priest carried the statue with affection in his arms, as if he were carrying an infant.[68] Similarly, placing the document of manumission in the arms of the goddess was a display of affection, directly connected with the character of the goddess as a mother goddess and with the expectation of the worshippers to see themselves and the dedicated slaves as under her motherly protection. Another example of devotion directly addressed to a statue is the act of veneration performed by the Emperor Macrinus. When the statue of the Didymaian Apollo was presented to him, the emperor performed obeisance, probably by kissing the statue (rather than kneeling in front of it).[69]

This evidence allows us to understand the decree from Stratonikeia quoted at the beginning of this section:

> . . . Statues of the aforementioned gods [Zeus and Hekate] have been set up in the venerable *bouleuterion* providing vivid miraculous evidence (ἐναργεστάτας ἀρετάς) of divine power.

These statues, which aroused awe among the worshipers, were the target of the daily procession to the *bouleuterion* and the addressee of the respective rituals: the singing of hymns and the prayers. Established in the place where decisions were taken, the divine patrons of the city (προεστῶτες θεοί) oversaw the political life of Stratonikeia. The statues became integral parts of a ritual that insinuated the communication between the civic community and its gods.[70]

7. *Emotional Experience as Foundation of Devotion*

The emotional experience that was shared by the devotees who witnessed Isis' epiphany in Apuleius' *Metamorphoses* (see p. 179) enhanced their

---

[68] Bernand 1992, no. 8 lines 5of. (copy of Momemphis): ὁ προφήτης ἢ <τις> τῶν εἰς τὸ <ἄ>δυτον εἰρημένων ἱερέων πρὸς τὸν στολισμὸν τῶν θεῶν οἴσει ἐν ταῖς ἀγκά[λα]ις ὅταν αἱ [ἐξοδείαι καὶ πανηγύρεις] τῶν λοιπῶν θεῶν γίνωνται, ὅπως ὑπὸ πάντων ὁρώμενον τιμᾶται καὶ προσκυνῆται, καλούμενον Βερενίκης ἀνάσσης παρθένων ("the prophet or the priest who has been assigned the duty to enter the holy of holies for the decoration of (the statues of) the gods shall carry the statue in his arms, when the processions and celebrations of the other gods take place, so that it will be seen by all and honoured and worshipped through obeisance, being called (the statue) of Berenike, the queen of the girls").

[69] *IMilet* 274: τὸ μὲν τοῦ Διδυμαί[ο]υ [Ἀπόλλω|νος ἄγα]λμα προσεκυνήσαμε[ν].

[70] For a similar function of the statue in the cult of Antiochos III in Teos see Chaniotis 2007b, 162 (on *SEG* XLI, 1003 II 29–63). On cults in Greek *bouleuteria* see Hamon 2006.

belief in her power. This belief was expressed through rituals: in acclamations and praises. We observe the same link between experience, belief in the presence of god, and ritual in other manifestations of popular worship—already earlier than the Imperial period. One of the healing miracles of Asklepios in Epidauros (late 4th c. BCE) narrates the story of the fishmonger Amphimnastos who had neglected his promise to dedicate to Asklepios a tithe from his profit. When Amphimnastos was in the market at Tegea, his fish were struck by lightning:[71]

> While a big crowd was standing around to watch, Amphimnastos confessed the whole fraud that he had committed against Asklepios. But after he had entreated the god, the god made the fish alive and Amphimnastos dedicated the tithe to Asklepios.

Divine punishment restored Aphimnastos' belief in the power of Asklepios, in the presence of an audience. His belief was expressed through rituals: confession, prayer, and dedication. An altar at Aizanoi reports (2nd or 3rd c. CE):[72]

> On the 19th of the month of Loos, Menophilos was taken by dreadful fear, and (the cult of) Great Zeus of Menophilos was founded.

Experience of fear led Menophilos to the belief in the presence of Zeus and to the erection of an altar for the performance of rituals. In the sanctuary of the Mother of the Gods at Leukopetra a married couple declared that it had dedicated slaves "having suffered many and terrible sufferings at the hands of the Autochtonous Mother of the Gods".[73] The personal experience of pain founded these peoples' belief that this was an act of divine justice, and so their response was a ritual: the dedication of their slave. While Aelius Aristides was in Smyrna, Asklepios appeared in a vision and ordered him to bathe in a river. When the orator came out, "there was much shouting from those present and those coming up, the shouting of that celebrated phrase, 'Great is Asklepios' ".[74] A man's experience of divine presence endorsed among others the belief of the god's greatness. This belief was conveyed through acclamations. This link between shared emotional experience, belief, and ritual can be observed in ritual performances as well. For instance, in the cult of Sarapis after a cult official had

---

[71] LiDonnici 1995, 121 no. C47.

[72] *SEG* LVI, 1434 B/C: Λώου μηνὸς ἐννεακαιδεκάτῃ Μηνόφιλος [κ]ατεπλήχθη δε[ινῶς καὶ?] ἐκτίσθη Ζεὺς Μέγας Μηνοφίλου.

[73] *ILeukopetra* 65: πολλὰ δινὰ κακὰ πάσχοντες ἀπὸ Μητρὸς Θεῶν Αὐτόχθονος.

[74] Aristid., *Or.* XLVIII, 21.

read aloud a narrative of a miracle contained in a collection of miracles (experience) he turned to the worshippers and ask them to acclaim: "One Zeus Sarapis!" (see note 47). The background of the 'confession inscriptions' is that of the public account of a divine intervention followed by admonitions not to disregard the power of god(s) and rituals: acclamations, praise, purifications, and the erection of a stele.[75]

The same pattern emerges from this evidence: popular religion—that is, religion outside of the circles of the intellectual—is the belief in the presence and power of (a) god (νομίζειν θεόν), a belief that is based on experience and is both expressed and enhanced through rituals. The relevant rituals were associated with oral performances such as reading accounts of miracles, praising the power of god, making acclamations, singing hymns, and confessing sins. Thus, these rituals fulfilled a commemorative function.

This link between experience, commemoration, and devotion explains the function of dedicatory reliefs and inscriptions set up in sanctuaries. They were testimonia of divine presence and power that enhanced the devotion of the worshippers. These testimonia were full of emotions. The dedications displayed the gratitude of those who had been rescued and healed, the pride of those who had communicated with the god, the anger of those who sought vengeance, the hope of those who approached the gods with a request, and the fear of those whose misdemeanours made them expect divine punishment. The emotional arousal through rituals established a relationship between devotee and deity that lasted beyond the day of the festival. Originally limited to mystery cults, in the Imperial period this kind of emotionally-loaded devotion characterises cult communities beyond the exclusive circles of the initiates and the devotees of monotheistic religions.

As I have repeatedly said, the importance of staging and emotionality in the performance of rituals are not phenomena that appear for the first time in the Imperial period. They are already attested in the Hellenistic period, at least from the early third century BCE onwards. What is new in the Hellenistic period is not the existence of these phenomena but their occurrence in greater density and the fact that they became object of contemporary discourse: staging and emotion were explicitly referred to in decrees, which reflect debates in the assembly and in the works of contemporary authors.

---

[75] Chaniotis 2009c.

The aspects of religious mentality in the Roman East that I have sketched in this study have their roots in the Hellenistic period. For this reason it is fruitful to study them crossing the artificial boundaries of periodisation. Processes of religious transformation roughly started in the time of Alexander and found clear expressions in the epigraphic record under the Antonines. Religious change is best studied as part of a 'long Hellenistic Age'.

IMAGES DE DIEUX EN DIALOGUE

Françoise Dunand

> Toute culture naît du mélange, de la rencontre, des chocs. À l'inverse, c'est de l'isolement que meurent les civilisations
>
> Octavio Paz

Dans le cadre d'un colloque intitulé « Les mutations religieuses dans l'Empire romain », un exposé sur la transformation des images a évidemment sa place, tant il est clair que les images reflètent ces changements et en même temps les activent. Dans des sociétés où l'illettrisme est relativement généralisé, où le système religieux ne comporte pas d'enseignement destiné aux laïcs, avant que la prédication chrétienne ne commence à jouer ce rôle, les images sont la principale voie qui permet aux individus d'accéder à l'univers religieux. Encore à la fin du VIII^e^ siècle de notre ère, à l'époque de la querelle de l'iconoclasme, le patriarche Nicéphore affirme « la vue, mieux que l'ouïe, conduit à la croyance ». Autrement dit, lorsque se répandent des idées nouvelles ou des cultes nouveaux, les images ont un rôle fondamental : elles peuvent être des instruments de conversion (mais, bien entendu, à l'époque et dans les sociétés qui nous occupent, il ne s'agit pas, normalement, de « conversion », au sens strict du terme).

La question de la transformation des images se pose dans tout l'Empire. Des cas seraient particulièrement intéressants à étudier. Je pense à celui de la Gaule romaine où l'on passe, à partir de la conquête, de représentations quasiment aniconiques des dieux gaulois à des images le plus souvent anthropomorphes, élaborées en utilisant des codes « gréco-romains », même si certaines conservent des traits spécifiques. Mais la transformation des images religieuses, dans les sociétés provinciales, s'est opérée dans des conditions et avec des enjeux extrêmement différents. Il serait impossible d'en présenter un tableau global sans tomber dans des généralités littéralement « insignifiantes ». J'ai évidemment choisi de m'interroger sur un cas spécifique, celui de l'Égypte romaine, en soulevant trois questions : dans quelle mesure les études sur les religions de l'Égypte publiées au cours des 50 dernières années ont-elles pris en compte les images des dieux égyptiens et leurs éventuels changements ? Quelles

interprétations de ces changements ont-elles proposé ? Que peuvent nous dire, à l'heure actuelle, ces « images en dialogue » ?

Une première observation s'impose : la spécificité des images égyptiennes.

En Égypte, à l'époque de la conquête romaine, il existe, concernant les dieux et leur culte, une imagerie omniprésente, fixée par une tradition qui remonte parfois jusqu'au III^e^ millénaire, voire plus haut. Les dieux sont représentables et identifiables. Leur image matérielle reproduit généralement des traits — aspect physique, couronnes, attributs — dont les contours demeurent souvent inchangés jusqu'à l'époque romaine. Mais ces images ont deux particularités.

– En Égypte, le concept de dieu est « fluide, inachevé, mouvant », selon la formule d'E. Hornung[1] ; les entités divines sont susceptibles de correspondre à des « formules » diverses. De ce fait, leurs images peuvent s'emprunter mutuellement des traits qui rendent leur identification délicate : Osiris peut être représenté comme un Min ithyphallique, Ouadjet, déesse cobra, peut être figurée comme une femme à tête de lionne… Un dieu à tête de bélier peut être Amon, Khnoum ou Herishef ; la couronne à disque solaire et cornes de vache d'Hathor peut être portée par Isis. Et ces images peuvent coexister sur un même monument.

– La plupart des dieux égyptiens (avec quelques exceptions, Osiris et Ptah en particulier) sont représentés simultanément sous forme humaine, animale ou hybride. Il faut rappeler que le culte ne s'adresse pas à un animal, mais à une puissance susceptible de s'incarner sous des formes diverses. Il n'y a pas de hiérarchie dans la création, les animaux étant, comme les hommes et comme les dieux, les émanations du dieu démiurge : il est donc loisible, sur le plan théologique, de représenter un dieu sous forme animale[2].

I. *Cinquante ans de recherche*

On peut faire l'inventaire de la place consacrée aux images dans les ouvrages de la série des *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire romain* (ÉPRO) concernant la religion égyptienne. L'importance des monuments est évidente, qu'il s'agisse de bâtiments (temples, autels) ou

[1] Cf. Hornung 1971 (= 1986, 78–85).

[2] Ce que les Romains n'ont pas compris, et peut-être même les Grecs, à en juger par les témoignages de Diodore et Juvénal ; cf. Smelik & Hemelrijk 1984.

de monuments figurés : le terme figure dans certains titres comme ceux des ouvrages d'A. Roullet[3] ou de G.J.F. Kater-Sibbes et M.J. Vermaseren[4]. Même si les textes, épigraphiques en premier lieu, restaient primordiaux, une grande place était faite aux objets cultuels et bien entendu aux images des dieux, au point que des monographies ont été consacrées à des « objets » particulièrement importants : l'étude d'E. Leospo sur la *mensa isiaca*[5], celle de J.-Cl. Grenier sur l'autel de Fabia Stratonice[6]. On citera également celle, plus récente, de P.G.P. Meyboom sur la mosaïque de Préneste, publiée dans la série *Religions in the Graeco-Roman World*, qui a pris la suite des ÉPRO[7]. Dès 1973, W. Hornbostel avait consacré une étude extrêmement précise et complète aux images de Sarapis[8].

Beaucoup de ces études (celles surtout dont le sujet se situe hors d'Égypte) n'avaient pas pour objectif principal de confronter les images attribuées aux dieux égyptiens dans un contexte nouveau avec leurs images traditionnelles ; il leur arrive assez fréquemment de signaler les changements intervenus, mais elles ne s'interrogent pas nécessairement sur la possible signification de ces changements. En fait, la problématique qui me paraît être à la base de bon nombre des études les plus anciennes (entre le début des années 1960 et le début des années 1990), qu'elles se situent en contexte égyptien ou extra-égyptien, est celle de l'identification : comment, par quels critères, identifier telle ou telle divinité. Or cet objectif impose de prendre en compte les différences possibles entre les images considérées et celles reconnues comme canoniques. Mais, justement, la définition de l'image canonique pose problème, compte tenu de la variabilité des représentations évoquée plus haut. Par ailleurs, comme pour tout objet archéologique, la connaissance de l'environnement de l'image est essentielle. Or de très nombreuses images, conservées dans des musées, se présentent à l'heure actuelle dépourvues de tout contexte, ce qui soulève une quantité de problèmes, qu'il s'agisse de leur provenance, de leur datation, et même de leur fonction. De ce fait, nombre d'enquêtes portant sur l'identification d'une image divine se terminent sur un constat d'échec, ou reconnaissent la difficulté de trancher en faveur de tel ou tel dieu. Bien sûr, la question de l'identification demeure

[3] Roullet 1972.
[4] Kater-Sibbes & Vermaseren 1975.
[5] Leospo 1978.
[6] Grenier 1978.
[7] Meyboom 1995.
[8] Hornbostel 1973.

primordiale : il importe de savoir de qui l'on parle … Mais si cette question apparaît parfois insoluble, c'est peut-être qu'elle est mal posée, ou que d'autres approches seraient préférables.

S'agissant de l'Égypte, il me semble que des questions nouvelles ont surgi à partir du moment où on a commencé à s'intéresser à des images d'un type particulier, qui d'une part ne correspondaient pas aux représentations « officielles », d'autre part relevaient d'une production de masse, destinée à un grand public : je veux dire les figurines en terre cuite moulée de l'Égypte ptolémaïque, puis romaine. Une constatation intéressante s'impose, pour laquelle il ne semble pas qu'il y ait d'explication : dans les années 1900–1920, on « découvre » ces images, d'où une floraison de publications. Ce sont celle des terres cuites de Copenhague par Schmidt[9], celle de Berlin par Weber[10], celle de Francfort par Kaufmann[11], celle de la collection Fouquet par Perdrizet[12], celle de la collection Von Sieglin par Vogt[13]. Après cela, un long silence qui dure jusqu'aux années 1970, avec quelques interruptions, Graindor[14], puis van Wijngaarden, qui publie les figurines du Musée de Leyde[15]. Mais à partir du début des années 1970, on assiste à une nouvelle floraison : H. Philipp publie une sélection de terres cuites de Berlin[16], V. Tran tam Tinh et Y. Labrecque publient le corpus d'*Isis lactans*[17], puis V. Tran tam Tinh, seul, celui de *Sérapis debout*[18], E. Bayer-Niemeyer republie celles de Francfort[19], G. Nachtergael consacre une série d'études aux figurines en terre cuite dans la *Chronique d'Égypte*, puis participe à la publication de celles de Hambourg[20], S. Mollard-Besques publie celles du Département gréco-romain du Louvre[21], M. Fjeldhagen republie celles de Copenhague[22] et la même année voit paraître la belle publication par L. Török de celles de Budapest[23]; en ce qui me

9 Schmidt 1908.
10 Weber 1914.
11 Kaufmann 1913 et 1915.
12 Perdrizet 1921.
13 Vogt 1924.
14 Graindor 1939.
15 van Wijngaarden 1958.
16 Philipp 1972.
17 Tran tam Tinh & Labrecque 1973.
18 Tran tam Tinh 1983.
19 Bayer-Niemeyer 1988.
20 Ewigleben 1991.
21 Besques 1992.
22 Fjeldhagen 1995.
23 Török 1995.

concerne, j'ai publié une partie de la collection du Musée du Caire[24], puis celles du Département égyptien du Louvre[25]. Ces figurines soulèvent de nombreux problèmes, en particulier celui de leur datation et des critères indispensables pour l'établir. Heureusement, au cours de ces dernières années, on en a découvert en fouilles, en particulier à Tebtynis et à Athribis[26], dans des contextes bien datés.

II. *Problèmes d'interprétation*

La différence entre les images élaborées par les coroplathes, lorsqu'elles sont censées « représenter » des dieux égyptiens, et les images officielles de ces dieux, a frappé la plupart des auteurs de catalogues, ou d'études prenant en compte ces figurines. La plupart d'entre eux admettent que les coroplathes ont créé leurs images en empruntant des éléments aux deux cultures, égyptienne et grecque, cela d'autant plus que les moules ont sans doute d'abord été importés de Grèce ou d'Asie Mineure (mais il s'agissait de sujets profanes). Certains reprennent parfois de façon délibérée — c'est le cas de Török — le vieux concept de « style mixte », par ailleurs fortement discuté[27]. Mais l'approche de ce type de figurines à partir d'analyses purement esthétiques, stylistiques, me paraît, ici encore, aboutir à des impasses. Une question importante, trop rarement posée à ce jour, est celle de leurs conditions et milieux de production. L'ouvrage récent de Chr. Riggs a montré combien la notion d'atelier est importante et utile pour l'analyse du matériel funéraire de l'Égypte romaine, sarcophages et cartonnages[28]. Or les fouilles d'Athribis ont montré que la production des figurines en terre cuite moulée pouvait relever d'ateliers locaux, non spécialisés (puisqu'ils produisaient également de la vaisselle courante) et en tout cas non rattachés à des temples. Mais on ne peut sans doute pas généraliser l'exemple d'Athribis. De plus, à la différence de ce qui se passe pour les sarcophages, il est très difficile de déterminer, parmi les figurines en terre cuite, des types locaux : les moules devaient circuler facilement d'un atelier à l'autre[29]. Par ailleurs, ce qui me paraît important, c'est que la

[24] Dunand 1979.
[25] Dunand 1990.
[26] Szymańska 2005.
[27] Cf. la critique de Bianchi 1988.
[28] Riggs 2005.
[29] Sur les problèmes d'ateliers, cf. Ballet 2002 et Boutantin (à paraître).

plupart de ces figurines, lorsque leur contexte est connu, ont été trouvées dans un contexte d'habitat, ou dans des tombes, pratiquement jamais dans un contexte de temple. C'est dire qu'il ne s'agit pas d'ex-voto, mais d'objets relevant de la dévotion privée, que l'on conserve chez soi, sur un autel domestique, et que l'on dépose éventuellement dans la tombe familiale.

L'existence d'images si visiblement différentes des images officielles en usage dans les temples — qu'il s'agisse des figurines en terre cuite de la *chôra* ou d'autres plus élaborées, en pierre ou en métal, qui proviennent surtout d'Alexandrie — a amené des chercheurs à utiliser à leur sujet le concept d'« hellénisation », quitte à s'interroger sur sa pertinence. Appliqué à la société égyptienne dans son ensemble, c'est un vieux concept, qui date de l'époque de la colonisation triomphante[30]. On pouvait encore, au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, intituler un Congrès de la Fédération Internationale des Études Classiques (FIEC) « Le rayonnement des civilisations grecque et romaine sur les cultures périphériques »[31]. Dans cette optique, l'Égypte n'avait pu que bénéficier de la civilisation grecque, et une nouvelle civilisation mixte, « alexandrine », bien sûr réservée à une « élite », en aurait résulté. À partir des années 1960, chez certains chercheurs, une prise de conscience s'effectue des conflits et des résistances à l'intérieur des sociétés colonisées[32]. Le congrès de la FIEC en 1974 s'intitule « Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien » . . . Depuis, on met davantage l'accent sur l'existence, dans l'Égypte de la conquête, de deux types de société, deux types de culture, dont chacune a sa dynamique propre ; ainsi J. Mélèze-Modrzejewski a démontré l'existence de deux régimes juridiques séparés, contrairement à la notion auparavant répandue de « droit mixte »[33]. L'aboutissement de cette démarche est la notion de « société multiculturelle », qui me paraît à l'heure actuelle la plus intéressante comme instrument d'analyse[34]. Mais il est de plus en plus clair, grâce à la connaissance et à l'utilisation de

---

[30] Il est exposé, en particulier, dans l'ouvrage de Jouguet 1926, réédité tel quel en 1961 . . .

[31] Ce VIII[e] Congrès international d'archéologie classique se tint à Paris du 3 au 13 septembre 1963 ; les Actes on paru en 1965.

[32] Eddy 1961. Concernant l'Égypte, les travaux novateurs en ce domaine ont été ceux de Peremans 1970 et 1978.

[33] Mélèze-Modrzejewski 1966, et de nombreux autres livres et articles, dont Mélèze-Modrzejewski 1995.

[34] Elle a été développée, en particulier, dans plusieurs interventions au cours du Colloque de Chicago de 1990 (= Johnson 1992).

plus en plus développée des sources démotiques, qu'entre les deux cultures il existait une foule de passages dans les deux sens ; cela apparaît en particulier dans l'onomastique, où l'on constate non seulement que des Égyptiens prenaient des noms grecs, ce que l'on sait depuis longtemps, mais que des Grecs également pouvaient prendre des noms égyptiens, si des circonstances le rendaient nécessaire[35].

On peut se demander si la notion d'hellénisation, qui n'est pas neutre, et qui, de plus, est non pertinente pour l'analyse d'ensemble de la société égyptienne, le serait davantage lorsqu'il s'agit d'interpréter les images. Il faudrait en tout cas, à mon avis, définir ses limites. Un problème connexe, récemment posé, est celui de l'identité ethnique et de sa possible relation avec la production et le choix des images religieuses à l'intérieur d'une société[36]. Dans le cas de l'Égypte, il me paraît insoutenable, comme à nombre de chercheurs actuellement, de postuler que le choix des images est en rapport direct avec l'ethnicité, d'autant plus que, dans le cas de l'Égypte romaine, cette notion me paraît extrêmement difficile à définir. Lorsqu'on était d'origine grecque, mais installé en Égypte depuis neuf ou dix générations, ce qui devait être le cas de pas mal de gens au I^er^ siècle de notre ère, se sentait-on « grec » ou « égyptien » ? L'administration romaine a certes renforcé les clivages juridiques et sociaux en créant la catégorie des *Aegyptii*, mais cette catégorie comprenait toutes sortes de gens, y compris d'origine non-égyptienne ; on sait bien par ailleurs que depuis l'époque ptolémaïque on pouvait être catégorisé comme « grec », même si on était d'origine égyptienne.

III. *Images en dialogue*

Ces questions nourrissent la réflexion que je voudrais proposer sur le dialogue des images. Je ne pense pas que le choix des images ait quelque chose à voir avec une ethnicité qu'on serait en peine de définir ; mais peut-on dire qu'il n'a pas de rapport avec le background culturel[37] ? Je n'en suis pas sûre. Je pense aux graffiti de Deir el-Hagar, au II^e^ siècle de notre ère, où le dieu Amon est vu par un visiteur comme un dieu grec barbu, du type

[35] Cf. surtout les travaux de W. Clarysse.

[36] Cf. Naerebout 2010 ; il y a là une réflexion intéressante sur les notions de choix et de « répertoire culturel ».

[37] C'est ce que suggère Versluys 2010, 11.

Zeus ou Asclépios, et par un autre comme un bélier couronné du disque, selon la tradition égyptienne (voir Fig. 1).

Le cas du temple d'Osiris de Douch (oasis de Kharga) n'est pas moins significatif. Édifié comme celui de Deir el-Hagar dans la deuxième moitié du I^er^ siècle après J.-C., il est consacré à Osiris et Isis, dont on peut voir sur les parois les images de style pharaonique on ne peut plus classique (voir Fig. 2). Mais l'inscription monumentale du pylône, en grec, le dédie à Sarapis et c'est l'image de Sarapis trônant — assez comparable là encore à celle d'un Zeus ou d'un Asclépios — qui figure sur la couronne en or qui constitue la pièce maîtresse du trésor du temple (voir Fig. 3)[38]. Quant aux très nombreux ex-voto qui font partie de ce même trésor, ils portent pour la plupart une représentation du taureau Apis, parfois accompagnée des bustes de Sarapis et d'Isis. Cela paraît bien indiquer que le dieu était présenté aux fidèles qui venaient prier dans le temple sous des formes diverses, en l'occurrence deux formes égyptiennes et une forme grecque, mais c'était, à n'en pas douter, le même dieu, et toutes ces formes paraissaient acceptables.

Dans d'autres cas, une même image pouvait faire l'objet d'une double lecture. Un relief rupestre d'Akôris, en Moyenne Égypte, figure trois personnages de style grec qu'on a pu à juste titre identifier comme représentant Hélène entre les Dioscures ; mais il est également possible de « lire » cette image comme étant celle d'Isis entre deux dieux crocodiles, qui ont effectivement, les uns et les autres, un culte à Akôris. Ainsi « la triade divine [...] pouvait être interprétée selon la culture dominante de celui qui la regardait »[39].

Cela dit, sans doute était-il possible de ne pas choisir, je veux dire de se réclamer des deux cultures. J'en vois un exemple extraordinairement frappant dans les peintures de deux tombes d'époque romaine qui font partie de la « catacombe » de Kom esch Schugafa à Alexandrie (voir Fig. 4)[40]. Sur deux registres superposés, le devenir de l'homme après la mort est évoqué en termes égyptiens (la résurrection d'Osiris grâce à Anubis et Isis) et en termes grecs (la descente aux Enfers de Perséphone enlevée par Hadès). Ces deux visions de l'après-mort sont apparemment inconciliables. Mais on a pu essayer de les concilier. À la même époque, la stèle funéraire d'un jeune homme nommé Apollôs, originaire de Lykopolis (Assiout),

---

38 Reddé 1992.
39 Drew-Bear 1991.
40 Cf. p. 164–165.

Fig. 1. Temple d'Amon de Deir el-Hagar (Dakhla). Graffiti du mur d'enceinte : les dieux du temple. II^e s. p.C.

Fig. 2. Temple de Douch (Kharga). Bas-relief du mur du fond du temple : Osiris et Isis. II^e s. p.C.

Fig. 3. Trésor de Douch. Détail de la couronne de Sarapis. IIe s. p.C.

Fig. 4. Peintures d'une tombe de Kom esch Schugafa (Alexandrie) : l'après mort, vision égyptienne et vision grecque. IIe s. p.C.

le présente de façon classiquement égyptienne, conduit par Anubis en présence d'Osiris, mais l'inscription, en grec, qui figure au bas de la stèle proclame que « devenu serviteur du siège d'Osiris », il a été conduit par « Hermès Cyllénien » dans « la plaine élyséenne des bienheureux » : une phraséologie très grecque[41].

Les Grecs installés en Égypte, ou en tout cas des gens qui se désignent comme « Grecs », dès avant la conquête, ont apporté les images de leurs dieux. Dans la petite statuaire alexandrine et parmi les figurines en terre cuite de la *chôra*, les images d'Aphrodite, Éros, Déméter, Dionysos, Athéna, sont relativement nombreuses. Des motifs venus de la grande sculpture classique comme l'Aphrodite anadyomène font l'objet de répliques à échelle modeste dans toute sorte de matériaux. Mais, à l'époque romaine comme précédemment, les images des dieux égyptiens restent prédominantes, et elles sont évidemment tributaires de celles qui ont été élaborées au cours des millénaires précédents. Leur représentation n'est pas figée. La réflexion théologique se poursuit de manière très intense, au moins pendant les deux premiers siècles de notre ère, ce qui induit de nombreuses transformations dans l'écriture des textes, qu'ils soient liturgiques ou mythologiques. Ces transformations s'opèrent néanmoins le plus souvent dans le cadre de la pensée égyptienne, de sa manière spécifique de concevoir le monde. Il y a sans doute des exceptions : les fragments conservés d'un traité théologique en démotique, dans un exposé de caractère cosmologique, mentionnent les quatre éléments, une tradition grecque dont l'apparition dans un texte égyptien est exceptionnelle[42]. S'agissant des images des temples, pas davantage que dans les textes, on ne décèle, à première vue, de changements qui pourraient être dus à l'introduction d'idées grecques ou de manières grecques de figurer les dieux. Les évolutions dans la représentation du corps, divin aussi bien qu'humain, sensibles sur de nombreux bas-reliefs des temples d'époque ptolémaïque et romaine, avec une certaine tendance à la boursouflure, à l'exagération des formes, semblent bien correspondre à une évolution propre à l'Égypte et décelable dès la Basse Époque, dans la statuaire comme dans la technique du relief, plutôt qu'à une quelconque influence grecque.

Les règles en matière de représentation des dieux sont restées strictement observées dans le décor des temples ainsi que dans la statuaire, mais

---

[41] Cyllène, en Arcadie, était censée être un lieu de naissance d'Hermès. Cf. Bernand 1969, n°73 et, dans ce volume, p. 162–163.

[42] Texte cité par J. Fr. Quack dans une conférence à l'EPHE, Paris, mars 2011.

pour les humains de nouveaux modes de représentation s'introduisent, d'abord dans le décor funéraire. Le tombeau de Pétosiris, grand prêtre de Thot à Hermopolis, édifié à Touna el-Gebel, la nécropole d'Hermopolis, dans les dernières décennies du IVe siècle avant J.-C., en donne sans doute le plus ancien exemple[43]. Ce procédé se diffuse à l'époque romaine, comme on peut le voir dans le décor des tombes de Mouzawwaga (oasis de Dakhla) (voir Fig. 5–6) et dans celui de la tombe 21 de Touna el-Gebel ; on l'observe dans le décor de nombreux sarcophages et linceuls de la même période (voir Fig. 7–8). Les images du monde humain, qui semblent bien refléter la réalité contemporaine, coexistent avec des images du monde divin fixées par une longue tradition[44].

Or, en ce qui concerne la figuration des dieux égyptiens eux-mêmes, de nouveaux modes de représentation prennent naissance à l'époque ptolémaïque, probablement en milieu alexandrin, dans un contexte qui n'est pas celui des temples traditionnels. Un cas typique est celui du Nil. Dans la tradition égyptienne, il était figuré comme un personnage obèse, au ventre gonflé, aux seins pendants, le corps peint en vert ou bleu, couleur des eaux et de la végétation, ou recouvert de lignes ondulées, figuration traditionnelle de l'eau (voir Fig. 9). Plutôt qu'un dieu à proprement parler, c'était, sous le nom de Hapy, un « esprit des eaux », résurgence du Noun primordial, une puissance créatrice de vie. Une statue monumentale d'époque ptolémaïque, retrouvée récemment dans les eaux du port englouti de Thônis-Héraklion, le représente à la manière traditionnelle (voir Fig. 10)[45].

En revanche, il est figuré dans le milieu alexandrin sur le modèle des dieux fleuves grecs ou romains, c'est-à-dire comme un vieillard barbu, portant une corne d'abondance, symbole grec de la fertilité, étendu sur une couche de roseaux ; autour de lui jouent des petits enfants dont le nombre correspond en principe au nombre de coudées considéré comme idéal pour la hauteur de la crue (voir Fig. 11). Assez répandu dans la statuaire, ce type se retrouve sur la Tazza Farnese (voir Fig. 12), un très beau camée datant probablement de la fin de l'époque ptolémaïque, où le Nil est associé aux figures des saisons ainsi qu'à celles d'une reine sous les traits d'Isis-Déméter et d'un roi en Horus-Triptolème : l'image glorifie les

43 Lefebvre 1924 ; Cherpion, Corteggiani & Gout 2007.

44 L'observation avait déjà été faite par Castiglione 1961. Cf. les travaux de Kaplan 1999 et de Riggs 2005.

45 Cf. Yoyotte 2002 ; Goddio & Clauss 2006, 306–311, n°103.

Fig. 5. Tombe de Pétosiris, Mouzawwaga (Dakhla) : le jugement du mort. II^e s. p.C.

Fig. 6. Tombe de Pétosiris, Mouzawwaga (Dakhla) : Pétosiris recevant les offrandes funéraires.

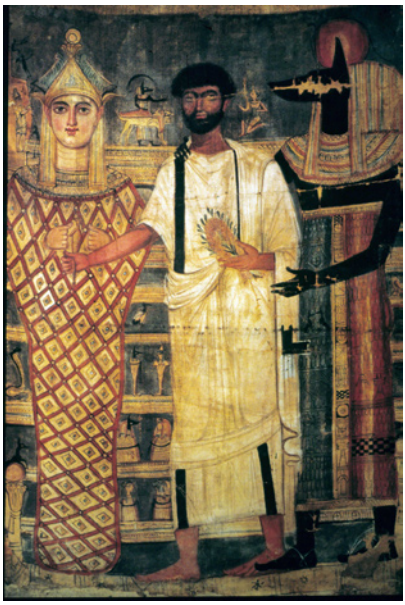

Fig. 7. Linceul peint : le mort présenté à Osiris par Anubis (Musée de Berlin). II^{e} s. p.C.

Fig. 8. Linceul peint : le mort en prière, sous la protection d'Isis et de Nephthys (Musée de Brooklyn). Saqqara. Époque ptolémaïque.

Fig. 9. Bas-relief du temple de Séthy Ier : le Nil présentant les produits du sol. Abydos. XIX^e dynastie, vers 1280.

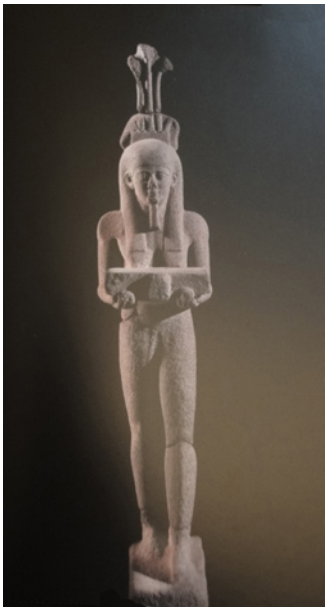

Fig. 10. Statue colossale en granit rose d'Assouan : le Nil tenant une table d'offrandes. Heracleion. IV^e ou III^e s. a.C.

Fig. 11. Statue de marbre : le Nil portant une corne d'abondance (Musée d'Alexandrie). Sidi Bishr. Époque romaine.

Fig. 12. Camée en sardonyx dit « Tazza Farnese » : le Nil, Horus-Triptolème, Isis-Déméter, les Saisons (Musée de Naples). Alexandrie. I^{er} s. a.C.

bienfaits de la crue et l'activité bénéfique du couple royal[46]. Le dieu Nil figure également sur les monnaies provinciales d'Alexandrie où, avec le même objectif propagandiste, il incarne la prospérité du pays, garantie par le retour de la crue et par le sage gouvernement des empereurs[47]. À cette image nouvelle du Nil est associée celle d'Euthénia, l'Abondance ; elle est représentée en costume d'Isis couchée, appuyée sur un sphinx, entourée de huit petits enfants, sur une statue de marbre du IIe siècle après J.-C. provenant vraisemblablement d'Alexandrie[48]. La figure « hellénisée » du Nil apparaît encore, accompagnée d'une déesse en costume isiaque désignée comme *Gè*, la déesse-terre, sur des médaillons tissés en lin et laine qui ont été datés des IIIe–IVe siècles (voir Fig. 13) ; elle se retrouve jusqu'au VIIe siècle dans le décor de tissus coptes[49].

Un autre exemple de ces changements introduits dans les images divines est celui des images d'Harpocrate. Ce sont de très loin les plus fréquentes parmi les figurines en terre cuite moulée, particulièrement diffusées à l'époque romaine. Il est volontiers représenté comme un enfant rondelet aux cheveux bouclés, contrairement à l'habitude égyptienne; il porte le plus souvent la double couronne pharaonique, puisqu'il est « Horus l'enfant », héritier de son père Osiris, mais on le figure dans toutes sortes d'attitudes enfantines (voir Fig. 14), plongeant la main dans un pot à bouillie, jouant avec un animal, chien ou oiseau, se promenant en barque . . .[50]. Ces images s'apparentent souvent à des «scènes de genre», comme on peut en voir dans l'art hellénistique, mais elles correspondent bien entendu à une symbolique religieuse. Harpocrate est souvent représenté en cavalier, avec épée et bouclier, une image qui ne correspond à aucun type figuratif égyptien, mais qui a pu être destinée à une clientèle de soldats, dont on sait qu'ils étaient nombreux à s'établir dans la *chôra*, leur temps de service terminé (voir Fig. 15).

La question du rapport entre la production et la clientèle est souvent posée à l'heure actuelle. Il me paraît probable que les artisans ont produit des figurines d'Harpocrate en quantités considérables pour répondre à une

---

46 Camée de sardonyx conservé au Musée National de Naples : cf. Merkelbach 1973 ; Dwyer 1992 ; Pollini 1992.

47 Cf. un *aureus* d'Hadrien (136 p.C.) dans Willems & Clarysse 2000, 157, n°25 (= *RIC* 312).

48 Adriani 1961, 59sq., n°204, pl. 96, 316–318.

49 Rutschowscaya 1990, 66–67 (médaillon figurant le Nil, Moscou, Musée Pouchkine ; médaillon figurant Gè, Saint Pétersbourg, Musée de l'Ermitage) ; 81 (médaillon provenant d'Antinoé, figurant le Nil et Euthénia au-dessus d'un nilomètre, Paris, Louvre).

50 Cf. Dunand 1990, n°107–324.

Fig. 13. Médaillon en tapisserie : le Nil avec corne d'abondance (Moscou, Musée Pouchkine). III^{e}–IV^{e} s. p.C.

Fig. 14. Figurine en terre cuite moulée : Harpocrate au pot (Musée du Louvre). Époque romaine.

Fig. 15. Figurine en terre cuite moulée : Harpocrate cavalier (Musée du Louvre). Époque romaine.

demande de leur clientèle, en particulier de femmes pour qui l'image d'un dieu enfant devait être bénéfique pour leurs propres enfants. C'est peut-être aussi pour répondre à l'attente de cette clientèle qu'ils ont produit une image tout à fait insolite, celle des Harpocrates jumeaux, qui n'existait pas à l'époque pharaonique (voir Fig. 16) ; or les femmes égyptiennes, dont la fécondité était proverbiale, avaient la réputation de mettre souvent au monde des jumeaux, ce qu'atteste aux époques ptolémaïque et romaine la fréquence de noms propres comme Didymos ou Didymè[51]. Mais il ne faut pas oublier qu'un développement considérable du culte officiel d'un dieu enfant s'est produit depuis le I^er^ millénaire, qui se marque par l'édification de monuments dont la destination est bien spécifique, les mammisis, « temples de la naissance ». Ce phénomène a incontestablement un arrière-plan politique, la naissance du jeune dieu étant assimilée à la venue au pouvoir de l'empereur, comme on peut le voir dans les textes d'Esna qui saluent la « venue » de Trajan. On peut en tout cas postuler

[51] Dasen 2005, 45–46 et Fig. p. 213.

Fig. 16. Figurine en terre cuite moulée : Harpocrates jumeaux (Musée du Louvre). Époque romaine.

une sorte de va et vient concernant les images, entre l'offre qui émane du milieu sacerdotal et la demande qui émane des fidèles.

Un autre exemple de ces écarts par rapport aux codes traditionnels est celui des images d'Isis[52]. Ces images nouvelles, on les trouve bien entendu parmi les figurines en terre cuite moulée, mais elles peuvent emprunter d'autres supports : ce sont des statuettes en marbre, en schiste, en stéatite, en faïence, en bronze (encore que la production très abondante des « petits bronzes » semble arrêtée à l'époque romaine) ; ce sont aussi des images peintes, présentes dans le décor mural des maisons privées, ou sous forme de tableaux peints sur bois.

Isis est toujours représentée en déesse mère, allaitant Harpocrate, mais elle n'a plus la rigide frontalité des images anciennes : elle se penche sur son enfant, qui a désormais l'aspect « naturel » d'un bébé joufflu (voir Fig. 17–18). Déesse de la fertilité, elle a gardé de l'égyptienne Renenoutet, qui préside aux récoltes, la queue de cobra, mais surmontée d'un buste féminin ; elle est entourée d'épis de blé et de pavots, comme une Déméter (voir Fig. 19). Plus ou moins confondue avec Hathor-Aphrodite dans son rôle de déesse des femmes et de l'amour, elle est figurée intégralement nue — ce qui est contraire au code figuratif égyptien concernant les divinités féminines –, la tête chargée de couronnes de fleurs et de feuilles (voir

[52] Dunand 1979, 60–73 ; Dunand 2000a = 2008, 79–90, 95–98 ; Dunand 2000b.

Fig. 17. Statuette en « faïence » égyptienne : Isis allaitant Harpocrate. Époque ptolémaïque.

Fig. 18. Décor peint d'une maison d'habitation : Isis allaitant Harpocrate. Karanis (Fayoum). III^{e} s. p.C.

Fig. 19. Graffito incisé sur un mur du temple de Kalabcha : Isis sous forme d'un cobra à tête humaine couronnée. II^e s. p.C.

Fig. 20–21). Ce type très répandu remonte au début de l'époque ptolémaïque, comme le montrent des exemplaires retrouvés il y a quelques années sur le site d'Athribis, dans le Delta[53]. Isis peut être représentée sous les traits d'une Aphrodite anadyomène, qui tord sa chevelure humide en sortant de l'eau, mais cette chevelure est surmontée de la couronne isiaque ou hathorique. Sur un petit monument de provenant inconnue, conservé au Musée de Turin, une déesse nue, coiffée de cette couronne, est représentée dans cette position, mais à l'intérieur d'un temple égyptien, des crocodiles à ses pieds (voir Fig. 22). Ou bien, vêtue d'une longue robe, elle en soulève les pans pour dévoiler ses jambes et le bas de son ventre (voir Fig. 23). Ce geste à connotation évidemment sexuelle rappelle un geste rituel des femmes à l'occasion des fêtes de Boubastis, déesse protectrice des femmes et des naissances, selon Hérodote, ou bien à l'occasion de la « révélation » du jeune taureau qui sera, selon Diodore[54], le nouvel Apis.

[53] Cf. Myśliwiec & Szymańska 1992.
[54] Hdt. II, 60 ; Diod., *Bibl. Hist.* I, 85, 3.

Fig. 20. Figurine en terre cuite moulée : Isis-Thermouthis (Musée du Louvre). Antinoé. IIe–IIIe s. p.C.

Fig. 21. Figurine en terre cuite moulée : Isis-Hathor (Musée du Louvre). Époque romaine.

Fig. 22. Stèle en calcaire : Isis-Hathor *anadyoménè*, sur des crocodiles, dans un temple (Musée de Turin). Époque ptolémaïque.

Fig. 23. Figurine en terre cuite moulée : Isis-Hathor *anasyrménè* (Musée du Caire). Terre cuite. Époque romaine.

Dans tous les cas, le geste des femmes a pour objet d'implorer, et d'obtenir, une promesse de fécondité. On ne peut pas s'étonner qu'on l'ait attribué à Isis, modèle pour toutes les femmes.

Ces images sont très différentes de celles des temples qui, elles, sont restées conformes à la tradition égyptienne (voir Fig. 24–27). C'est pourtant dans un temple qu'a été retrouvée la belle statue monumentale d'Isis, exposée à l'heure actuelle au Musée de la Bibliothèque d'Alexandrie, pour laquelle ont été utilisés des codes iconographiques non traditionnels : chevelure en longues boucles, manteau noué sur la poitrine, corps déhanché (voir Fig. 28). Cette figuration est tout à fait comparable à celle que présentent les plus élaborées des figurines en terre cuite (voir Fig. 29). Mais le temple en question n'est pas un temple traditionnel ; c'est un petit édifice de culte privé, de type grec, avec podium et portique à colonnes, édifié au II^e^ siècle après J.-C. à Ras el-Soda, sur la côte à l'Est d'Alexandrie, par un certain Isidôros, pour remercier la déesse qui l'avait sauvé lors d'un accident de char…

Des codes iconographiques nouveaux, quelle qu'en soit l'origine, ont donc pu apparaître à l'époque ptolémaïque et être utilisés pour représenter des dieux égyptiens. Mais ces images nouvelles coexistaient avec les images relevant de la tradition pharaonique. Or, de tout temps, les Égyptiens étaient habitués à voir leurs dieux sous des formes diverses, éventuellement hybrides, mais on restait dans un univers familier puisque, pour les Égyptiens, l'homme et l'animal, entre lesquels il n'y a pas véritablement de différence de nature, peuvent être l'un et l'autre manifestation et support de la divinité.

On peut se demander jusqu'à quel point les Égyptiens « de souche », ou plutôt de culture, reconnaissaient leurs dieux sous cet habillage nouveau. L'exemple des graffiti de Deir el-Hagar cité plus haut semble bien impliquer une réponse positive, mais cela reste une question à laquelle il me paraît très difficile de répondre. En revanche, je me demande s'il serait possible d'identifier, à l'origine de ces changements, une démarche, une entreprise délibérée. Dans des cas historiquement bien connus, la transformation des images divines a pu correspondre à une volonté prosélyte, à une entreprise de conversion. Lorsqu'une religion nouvelle est proposée/imposée à des populations dominées, une « colonisation de l'imaginaire » se produit sous des formes diverses. Au XVI^e^ siècle, dans le Mexique de la conquête, si la déesse aztèque Tonantzin est assimilée à la Vierge Marie, l'image qui en est proposée, celle de la Vierge de Guadalupe, est

Fig. 24. Bas-relief du temple de Dendara : Isis. I^er^–II^e^ s. p.C.

Fig. 25. Bas-relief du temple de Philae : Isis et Harpocrate. I^er^ s. p.C.

Fig. 26. Bas-relief du temple de Kalabcha : Isis. II^e s. p.C.

Fig. 27. Bas-relief du temple de Kom Ombo : Isis. II^e s. p.C.

Fig. 28. Statue en marbre du temple de Ras el Soda : Isis (Alexandrie, Musée de la Bibliothèque). IIe s. p.C.

Fig. 29. Figurine en terre cuite moulée : Isis (Musée du Louvre). Époque ptolémaïque.

classiquement chrétienne, si je peux dire[55]. Cependant les artisans indiens formés dans les missions jésuites ou franciscaines créent des images certes chrétiennes, mais avec toutes sortes de transgressions par rapport aux modèles, au point qu'un spécialiste de ces images a pu écrire : « ils ont créé des formes nouvelles sur les décombres de leurs anciens repères » (T. Escobar)[56]. En revanche, à une époque plus récente, en pays de mission, de l'Afrique à la Chine, ce sont des images « africanisées » ou « sinisées » du Christ et de la Vierge qu'on n'hésite pas à proposer aux nouveaux convertis, selon la démarche théologique de l'inculturation. La situation est bien différente en Égypte, où la conquête ne s'accompagne pas d'une quelconque évangélisation. Les conquérants gréco-macédoniens, puis romains, ont installé leurs dieux, à Alexandrie et dans la *chôra* (il y avait un temple de Jupiter Capitolin à Arsinoé), mais ils n'ont apparemment jamais cherché à les imposer, que ce soit sous leur forme classique ou sous une forme « égyptianisée ».

On peut cependant identifier, dans des milieux sacerdotaux égyptiens, le désir de diffuser auprès d'une clientèle grecque un savoir sur les dieux de l'Égypte. Hérodote a eu déjà comme informateurs des prêtres égyptiens et il faut sans doute mettre à leur compte son système d'équivalence entre dieux égyptiens et dieux grecs, qu'il n'a certainement pas inventé ; il fait souvent allusion à ce que lui ont dit les prêtres, par exemple au sujet des fêtes d'Osiris, et qu'il ne se croit pas en droit de rapporter. Bien plus tard, au I^er^ siècle avant J.-C., la volonté de faire connaître aux Grecs les traditions religieuses égyptiennes est affirmée dans un des hymnes en grec du temple de Narmouthis adressés à Isis et au dieu crocodile Soconopis. J. Fr. Quack a montré par une série d'exemples que des hymnes grecs de louange à Isis, dont la « litanie isiaque » du *P.Oxy*. 1380, ont dû être traduits de textes égyptiens, dont certains en démotique : il s'agissait d'affirmer l'universalité de la déesse[57]. Mais est-ce à une démarche de ce type que sont dues les images dites « hellénisées » des dieux égyptiens ? A-t-on cherché, dans certains milieux sacerdotaux, à adapter les images traditionnelles pour les rendre plus familières à une clientèle de culture différente ? Il ne me semble pas possible de le prouver, faute d'informations précises sur les conditions de production de ces images. Le contrôle sacerdotal s'exerçait sur le décor des temples, qui devait être soumis à des

[55] Lafaye 1974, 281sq. Sur ces processus d'interprétation-transformation, cf. les beaux travaux de Gruzinski 1988 et 1990.

[56] Pommier et al. 2007, 86.

[57] Quack 2003 ; voir aussi Dousa 2002.

codes assez stricts. Concernant le décor des tombes et celui du mobilier funéraire, on peut penser qu'un contrôle était également exercé sur les artisans, qui utilisent des motifs obligés, même s'ils disposent apparemment d'une certaine liberté dans le choix et l'agencement de ces motifs. Sur la production des images diffusées à grande échelle, statuettes, amulettes, on a très peu de données.

J'avais émis l'hypothèse que les images nouvelles, essentiellement destinées à une clientèle privée, quelle que soit son origine, échappaient à la mainmise du clergé, à la différence des images traditionnelles[58]. Mais je ne suis plus sûre que cette hypothèse tienne. Les images nouvelles, non officielles, ont pu, elles aussi, être un mode d'expression de la théologie égyptienne, et d'autre part il n'est pas sûr que les images traditionnelles utilisées dans les temples soient aussi imperméables aux influences étrangères qu'on pourrait le penser à première vue. L'influence de la tradition « savante », élaborée en milieu sacerdotal, est très sensible dans le cas des figurines en terre cuite d'Harpocrate sur la fleur de lotus, fréquentes à l'époque romaine. L'image « canonique », telle qu'on peut la voir, par exemple, au mammisi romain de Dendara, est celle d'un adolescent coiffé de la double couronne, accroupi dans une posture assez raide, genoux remontés sous le menton, sur une fleur de lotus aux pétales pointus (voir Fig. 30–31). Sur les images qu'on aurait envie de qualifier de « populaires », il est représenté dans des poses variées et peu conventionnelles, tenant un pot sous le bras ou une corne d'abondance ; la fleur de lotus est représentée comme une grosse capsule prête à éclater . . . Sur une figurine assez exceptionnelle, conservée au Louvre (voir Fig. 32), il est à demi assis sur la capsule de lotus, une jambe étendue, tenant comme un sceptre une tige de lotus et levant le bras droit en un geste de triomphe ; il est par ailleurs nimbé d'un grand disque solaire à rayons[59].

Or ces images ne peuvent se comprendre que par référence à une doctrine ancienne et typiquement sacerdotale, le mythe cosmogonique du jeune dieu né d'une fleur de lotus émergeant des eaux primordiales. Ce dieu dont l'activité démiurgique donne naissance à toutes les manifestations de la vie est un être solaire; c'est pourquoi, sur une série de terres cuites, l'Harpocrate sur la fleur de lotus a la tête auréolée d'une couronne de rayons, l'attribut caractéristique d'Hélios en milieu grec. Cela suppose, chez les artisans qui ont produit ces figurines, ou chez ceux qui les ont

[58] Cf. Dunand 1984.
[59] Dunand 1990, n°210.

Fig. 30. Bois sculpté : Harpocrate (Musée de Vienne). Époque ptolémaïque.

Fig. 31. Linceul peint : Harpocrate sur le lotus. Saqqara. Début IIe s. p.C.

Fig. 32. Figurine en terre cuite moulée : Harpocrate sur le lotus (Musée du Louvre). Époque romaine.

commandées, une connaissance à la fois de la théologie égyptienne et de la symbolique grecque : on choisit un procédé typiquement gréco-romain pour rendre compte de la nature solaire d'un dieu égyptien. On pourrait voir là un exemple typique du processus d'acculturation[60].

L'exemple n'est pas isolé. À l'époque romaine, d'autres images divines ont pu être l'objet d'une réélaboration intégrant des éléments d'origine étrangère, en particulier la couronne de rayons, et il est clair pour certaines d'entre elles que cette réélaboration s'est faite en milieu sacerdotal[61]. C'est

[60] Cette notion est souvent considérée actuellement comme sujette à caution, suspectée d'arrière-plans idéologiques « colonialistes ». Je récuse, pour ma part, cette suspicion, et je pense qu'il s'agit encore à l'heure actuelle d'un instrument d'analyse intéressant, à condition de définir l'acception qu'on lui donne. La définition que j'adopte est la définition « neutre » que cite Devereux 1972, 201–202 : « L'acculturation recouvre l'ensemble des phénomènes résultant d'un contact continu et direct entre groupes d'individus appartenant à différentes cultures, et aboutissant à des transformations affectant les modèles culturels originaux de l'un ou des deux groupes ».

[61] Sur le motif de la couronne de rayons, et les dieux égyptiens qui en sont porteurs, cf. Tallet (à paraître).

le cas du sphinx Toutou, le Tithoès grec ; lui aussi, en tant que puissance solaire, a pu être doté d'un nimbe radié : il figure avec ce nimbe dans un contexte privé, une peinture murale d'un grenier de Karanis, mais aussi sur des stèles de caractère plus officiel (voir Fig. 33–34)[62].

C'est le cas également de l'oiseau-*benou*, le Phénix grec. Dans la théologie héliopolitaine, Atoum, dans son rôle de démiurge, avait pris la forme de cet oiseau pour se poser sur la butte primordiale émergée du Noun, le *benben*. Dans cette tradition comme dans de nombreuses cosmogonies égyptiennes, c'est parce qu'il est un être solaire qu'Atoum est à l'origine du monde. En vertu de cette idée, sur un rare objet liturgique d'époque romaine, la tunique de Saqqara (conservée au Musée du Caire), le *benou* est représenté à la fois de manière tout à fait traditionnelle, comme un héron perché sur la butte primordiale, et de manière toute nouvelle, la tête entourée d'un nimbe radié (voir Fig. 35)[63]. On ne peut exclure l'influence, sur cette image, de celles du phénix existant en milieu gréco-romain. Sur une célèbre mosaïque de Daphné, près d'Antioche, beaucoup plus tardive à vrai dire, le phénix est représenté dressé sur une colline (peut-être ici son bûcher), avec autour de la tête un nimbe à cinq rayons (voir Fig. 36)[64]. Mais le nimbe radié est trop présent dans l'iconographie égyptienne, à l'époque romaine, pour qu'il n'y ait pas eu en Égypte même, et nécessairement en milieu sacerdotal, une réflexion sur sa signification symbolique et ses usages possibles.

L'adoption de codes iconographiques nouveaux pour figurer les dieux égyptiens est particulièrement frappante dans le cas des tableaux peints sur bois, datés pour la plupart des II^e^–III^e^ siècles, dont une série a été rassemblée et étudiée récemment par V. Rondot[65]. Les dieux représentés sont, pour certains, d'introduction relativement récente en Égypte, comme les Dioscures, Hérôn et toute une série de dieux en armes dont l'identification est problématique ; d'autres étaient déjà plus ou moins « hellénisés » dans leur iconographie, comme Isis, Sarapis et Harpocrate.

---

62 Kaper 2003, 66 sq., 118–119 ; cf. 255–257 n°R-35, 309–310 n°S-14 et 339–340 n°S-42.

63 Perdrizet 1934, pl. VII–VIII. Cf. à ce sujet Tallet 2011, pour qui cette tunique a pu être utilisée dans des cérémonies cultuelles, peut-être de type initiatique (le motif central est celui de l'union d'Isis et d'Osiris-Sarapis sous la forme d'un grand serpent barbu portant la couronne *atef*).

64 Lassus 1938 ; cf. le commentaire d'A.-J. Festugière, « Le symbole du phénix et le mysticisme hermétique », dans Festugière 1967, 256–260.

65 Rondot 2013. Ces tableaux sont actuellement dispersés dans une vingtaine de musées, collections privées ou magasins de fouilles ; leur état de conservation est très divers, du panneau complet au simple fragment.

Fig. 33. Décor peint d'une maison d'habitation : Sphinx à couronne radiée. Karanis (Fayoum). III[e] s. p.C.

Fig. 34. Stèle en calcaire : Sphinx à couronne radiée (Bruxelles, Musées Royaux d'Art et d'Histoire). Fayoum (?). II[e] s. p.C.

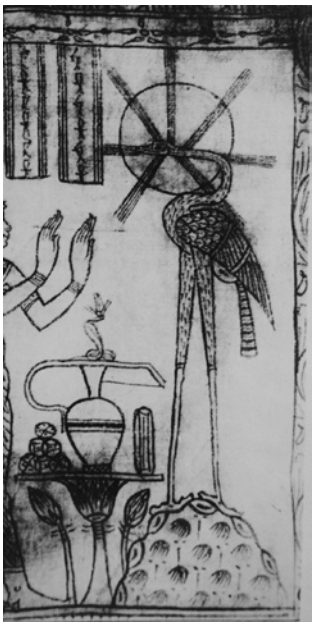

Fig. 35. Tunique à décor peint : le *benou* radié (Musée du Caire). Saqqara. IIe s. p.C.

Fig. 36. Mosaïque : le phénix radié. Daphné. Ve s. p.C.

Mais on y trouve aussi, et en assez grand nombre, plusieurs dieux crocodiles. Or la technique utilisée pour représenter ces dieux est une technique typiquement « gréco-romaine », qui s'apparente d'assez près à celle des portraits du Fayoum. Les personnages sont toujours représentés de face ; leurs grands yeux largement ouverts sont tout à fait comparables à ceux des portraits de momies et comme eux préfigurent les yeux des icônes byzantines[66]. Leur costume, manteau sur les épaules, drapé autour du torse, tunique avec parfois des bandeaux décorés, pour les dieux comme pour les déesses, est celui qui s'est généralisé à l'époque impériale dans tout le monde romain. Certains d'entre eux, dieux cavaliers ou dieux armés, sont en costume militaire romain, avec cuirasse ou tunique courte, brodequins et protège-tibia ; d'autres sont vêtus d'une veste et d'un pantalon au décor chargé comme on peut le voir sur un panneau figurant Hérôn en costume romain et le dieu à la double hache (ou Lycurgue, selon l'identification proposée par V. Rondot) en costume « oriental »[67]. Mais, par ailleurs, les dieux portent des couronnes égyptiennes et des attributs caractéristiques permettant généralement leur identification. La qualité de ces tableaux est extrêmement variable, comme dans le cas des portraits de momies ; un panneau figurant un buste d'Isis, conservé à Assiout mais provenant peut-être de Socnopéonèse, est d'une qualité esthétique remarquable ; d'autres sont l'œuvre de barbouilleurs.

Ces tableaux présentent tous, associés plus ou moins heureusement, des éléments figuratifs empruntés aux deux cultures dominantes, et sans doute aussi à d'autres. Ainsi, un tableau figure un dieu enfant assis, nu à l'exception d'un manteau enveloppant les jambes, des fleurs et des feuilles de lierre dans les cheveux, tenant sur le bras gauche une grosse grappe de raisin, et portant à sa bouche son index droit (voir Fig. 37) : ce sont, juxtaposés, des traits d'Harpocrate et des traits de Dionysos, et, de ce fait, il a pu être « lu » différemment par différents utilisateurs[68].

Les images les plus nouvelles sont celles du dieu crocodile de Tebtynis, Socnebtynis. Sur deux tableaux qui proviennent de ce site, il est représenté comme un dieu barbu, trônant, avec sur la tête une couronne à cornes de bélier entourée d'un nimbe ; de la main droite il tient une haste,

---

66 La continuité, à cet égard, entre les portraits peints d'Égypte et les icônes a été souvent évoquée ; cf. Doxiadis 1995, 90–92 ; Parlasca & Seemann 1999, 17 et cat. n°243.

67 Rondot 2001. Il est conservé aux Musées Royaux d'Art et d'Histoire à Bruxelles. Cf. Willems & Clarysse 2000, 171–172, n°52.

68 Conservé au Musée du Caire, provenance inconnue. Cf. Rondot 2013, 84-88.

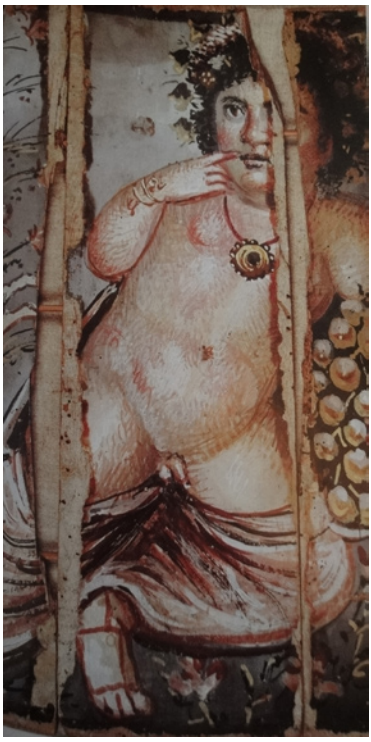

Fig. 37. Harpocrate ou Dionysos (Musée du Caire). Fayoum (?). IIe–IIIe s. p.C.

de la gauche il maintient sur ses genoux un petit crocodile. Sur un des exemplaires, il a à sa gauche un autre dieu trônant, en qui il faut sans doute reconnaître Amon : apparemment imberbe, il a aux tempes de petites cornes de bélier enroulées et à ses pieds un bélier. Sur le deuxième tableau, le dieu qui figure à la gauche de Socnebtynis est debout, vêtu d'une tunique laissant les bras nus, sur la tête une couronne avec disque solaire et hautes plumes ; de la main gauche il tient son sexe dressé (voir Fig. 38) : il est clair qu'il s'agit de Min, mais dans une présentation tout à fait inhabituelle[69].

Les images de Socnebtynis sont ainsi complètement anthropomorphisées — ce qui est contraire à l'usage observé dans les reliefs conservés des temples (voir Fig. 39–40) ; le seul élément qui permette de l'identifier

[69] Sur ce tableau, cf. Rondot 2013, 75–80.

Fig. 38. Panneau de bois peint : Socnebtynis et Min (Musée d'Alexandrie). Tebtynis. III^e s. p.C.

Fig. 39. Bas-relief du temple de Kom Ombo : Sobek sous la forme d'un homme à tête de crocodile. II^e s. a.C.

Fig. 40. Bas-relief du temple de Kom Ombo : Sobek sous la forme d'un crocodile. II^e s. a.C.

est le petit crocodile placé sur ses genoux, un motif qui figure également sur quelques plaques en terre cuite (voir Fig. 41) et sur des monnaies du nome d'Ombos[70]. En revanche, sur un autre tableau de provenance inconnue (sans doute le Fayoum), on peut voir le dieu crocodile sous sa forme hybride, corps humain et tête d'animal, trônant, en costume gréco-romain (mal conservé), le profil tourné vers un personnage debout à sa droite, qui s'avance vers lui en faisant un geste de prière ou d'offrande ; ce personnage, vêtu d'une longue robe et d'un manteau à franges, coiffé du *némès* surmonté d'une couronne à cornes, disque et plumes, pourrait être identifié comme étant le dieu Pramarrès, c'est-à-dire le roi Amenhemhat divinisé et encore objet d'un culte au Fayoum à l'époque romaine. La tradition égyptienne est proche, mais fortement réinterprétée.

Ces tableaux mettent en scène des dieux profondément égyptiens (Sobek, Min, Amon) en fonction de codes iconographiques étrangers à la tradition égyptienne. Or, plusieurs d'entre eux ont été retrouvés à l'intérieur

[70] Le dieu en buste, jeune et imberbe, avec petite couronne à disque et cornes entourée d'un nimbe radié, tenant un petit crocodile, sur une plaque venant probablement du Fayoum, au Musée de Berlin, Weber 1914, n°213 ; une plaque analogue au Musée du Caire, Dunand 1979, 274.

Fig. 41. Plaque en terre cuite moulée : Souchos (Musée du Caire). Époque romaine.

de temples. Le tableau figurant Socnebtynis et Min a été découvert en 1931 dans la première cour à l'intérieur du *temenos* du temple de Tebtynis et plusieurs petits fragments d'autres panneaux ont été retrouvés en 1995 « dans le *radim* de la fouille du temple » (c'est-à-dire dans les déblais laissés par des fouilles anciennes). Des fragments de panneaux peints ont été trouvés dans le temple d'Hatshepsout à Deir el Bahari, probablement dans le contexte du sanctuaire guérisseur tardif. Un panneau figurant Isis a récemment été découvert dans une salle du temple du sphinx Toutou, à Kellis[71]. D'autres fragments auraient également été retrouvés récemment dans le temple du dieu crocodile Socnopaios, à Socnopéonèse[72]. Quant

[71] Cf. Whitehouse & Hope 1999. H. Whitehouse suggère qu'il a pu s'agir d'un objet de dévotion privée, offert au temple après avoir eu un usage domestique, mais cela reste hypothétique.

[72] Information fournie par V. Rondot, d'après P. Davoli.

au tableau figurant Hérôn et le dieu à la bipenne, on pourrait penser qu'il vient du temple de Pnepherôs à Théadelphie, où une peinture murale représente Hérôn à cheval, et, en plus petit, dans un coin de la scène, le dieu à la bipenne[73]. Ces tableaux étaient-ils commandés par les prêtres eux-mêmes ou offerts par des fidèles, on ne peut pas le savoir. Cependant, même si la deuxième hypothèse est peut-être préférable, il reste que le clergé égyptien de Socnebtynis à Tebtynis a admis dans son temple des images aussi singulières que celles du tableau figurant le dieu crocodile complètement humanisé en compagnie d'un Min peu orthodoxe. C'est donc que, dans le milieu sacerdotal aussi, on pouvait admettre une vision des dieux non conforme à la tradition.

La population égyptienne, à Alexandrie et dans la *chôra*, quelle que soit son origine, semble bien avoir été amenée progressivement à adopter des images nouvelles de ses dieux, sans délaisser pour autant les images anciennes. Le processus a dû s'opérer assez lentement. Les images nouvelles se diffusent surtout à l'époque impériale.

Cette vision autre entraîne-t-elle une relation différente avec le monde des dieux ? Dans ces images peintes, comme sur certaine stèles à relief de la même époque, les dieux se présentent à leurs adorateurs de face, ce qui n'était pas le cas aux époques plus anciennes où, que ce soit sur les reliefs des temples ou sur les stèles, on ne les voyait que de profil. Or la présence divine ne peut qu'être ressentie beaucoup plus fortement dans une relation face à face[74]. Peut-être faut-il mettre ces images en rapport avec le désir de vision, si fortement présent dans des textes d'époque romaine. On ne sait pas vraiment dans quelle partie du temple les tableaux étaient exposés ; mais si les fidèles pouvaient contempler ces images, dont l'extraordinaire intensité du regard est frappante, peut-être ressentaient-ils vraiment l'impression de « voir » le dieu.

Le dialogue des images, c'est une somme d'échanges entre des cultures. De là ma réticence à utiliser la notion d'hellénisation . . . La transformation des images me paraît être un exemple type des processus d'acculturation qui se sont produits en Égypte dans des domaines divers, de l'époque ptolémaïque à l'époque byzantine. Mais le terme d'acculturation doit être pris au sens d'une dynamique d'échanges, et non de la domination d'une

[73] Willems & Clarysse 2000, 171 et Fig. 66.
[74] Cf. Volokhine 2000.

culture (grecque) sur l'autre (égyptienne). Ce qui me semble ressortir de façon frappante de la confrontation des images, c'est la vitalité de la culture égyptienne, qui jusqu'au III^e^ siècle après J.-C. n'abandonne pas ses traditions, comme le prouve surabondamment le décor des temples, mais se montre capable d'assimiler des modes d'expression nouveaux.

PART THREE

NEW IDENTITIES, AND INTEGRATION PROCESSES

ORIENTALISING ROMAN GODS

Miguel John Versluys

> "Ecco un aspetto nuovo" disse de Foxá "dell'eterna questione orientale."[1]

Introduction

The purpose of this paper is both historiographical and theoretically explorative. I will evaluate what role the concept of Orientalism has played

---

[1] Curzio Malaparte, *Kaputt* (1943/44); here quoted after the 2009 edition *a cura di Giorgio Pinotti* and published by Adelphi Edizioni (Milano) 247–248. For an introduction to this classic, in which it is usefully compared with a satire like the one by Petronius, see R.G. Walker, Malaparte and literary strangeness. A critical preface to *Kaputt*, *Sewanee Reviews* 118 (2010) 270–282. The whole paragraph from which this fragment is part reads as follows:

> *La Contessa Mannerheim osservò che il freddo, in Finlandia, non scende dal Nord, ma giunge dall'Est. "Benché si trovi a nord del circolo polare artico", aggiunse, "la Lapponia è molto meno fredda della regione del Volga".*
>
> *"Ecco un aspetto nuovo" disse de Foxá "dell'eterna questione orientale".*
>
> *"Credete che esista ancora, per l'Europa, una questione orientale?" disse il Ministro di Turchia. "Io son del parere di Philip Guedalla: per gli occidentali, la questione orientale si riduce, ormai, a capire che cosa i turchi pensino della questione occidentale."*
>
> *De Foxá raccontò che aveva incontrato quella matina il Ministro degli Stati Uniti, Arthur Schoenfeld, il quale era molto irritato con Philip Guedalla per il suo ultimo libro,* Men of war, *apparso a Londra durante la guerra, di cui aveva trovato un esemplare nella libreria Stockmann. Nel capitolo dedicato ai turchi, lo scrittore inglese osservava che le invasioni barbariche in Europa erano sempre venute, nei secoli antichi, dall'Oriente, per la semplice ragione che, prima della scoperta dell'America, esse non potevano venire in Europa da nessun'altra parte.*
>
> *"In Turchia", disse Agâh Aksel, "le invasioni barbariche son sempre venute dall'Occidente, fin dai tempi di Omero."*
>
> *"C'erano già i turchi, ai tempi di Omero?" domandò Colette Constantinide.*
>
> *"Certi tappeti turchi", rispose Agâh Aksel "sone molto più antichi dell'Iliade."*

This essay was largely conceived in the spring of 2011 when I was a visiting professor at the Université de Toulouse II-Le Mirail. I warmly thank my dear friend professor Laurent Bricault for providing me with this exceptionally stimulating opportunity and for our many discussions. In Toulouse, Corinne Bonnet made me think harder as did Frederick Naerebout, back in Leiden. Comments and additions on the manuscript by Jaime Alvar and by Richard Gordon were as useful as they were stimulating. As becomes clear from the title, this essay takes up the discussion in Alvar 2008 and is therefore very much about *The Romanisation of Oriental gods and their Orientalisation*, with an emphasis on the latter. Marike van Aerde kindly corrected my English text.

in discussions on the nature and functioning of the so-called "*religions orientales*" in the Hellenistic and Roman world. We will see that the direct influence of Edward Said has been small, but that indirectly the discussion about his *Orientalism* and its implications have played a major role in the deconstruction of the Cumontian category. As this probably will not be a surprising conclusion, I will move on to discussing more recent understandings of Orientalism and will look whether the concept as it is used within cultural studies nowadays has any merit in regard to questions on the functioning and meaning of the "oriental cults". Said indirectly helped along the *déconstruction* of the Cumont-Vermaseren tradition; it is therefore worthwhile to look whether his legacy can perhaps be useful with the *construction* that is still largely before us.[2] To explore the usefulness of Orientalism concepts, I will present recent interpretations of the Roman cult of Mithras and then discuss (scholarly discussions on the interpretation of) the Hellenistic and Roman cults of Isis. Analysing these discussions will lead to the conclusion that concepts of Orientalism cannot but play an important role in our understanding of the meaning of the cult of Mithras, the cults of Isis, of the Magna Mater, etc. in the Hellenistic and Roman world. Not because these cults *were* Oriental—indeed they were very much part of the Hellenistic and Roman systems in which they were functioning—but because they often *were made* Oriental in those contexts.

The concept of *Orientalism* is a disputed one within academia. It has also become, already soon after Edward Said's publication of 1978, a political concept that has come to play a role outside academia as well. The book itself was quickly established as a foundation charter of post-colonial and cultural studies and, as a result, it was often venerated or despised; from both sides, so it seems, not always with enough critical and objective distance.[3] Said's role as a public intellectual played an important part in regard to this reception.[4] It is important to underline, therefore, that I will

---

[2] I refer here to the programmatic article by Pailler 1989.

[3] Useful impressions, overviews (and innovations) of the debate include: Clifford 1988, esp. 255–276; Sprinker 1992; MacKenzie 1995; Ansell-Pearson, Parry & Squires 1997; King 1999 and the review essays in Orientalism 2000.

[4] Said 1978; the last edition printed during his lifetime was published in 2003 and contains an (illuminating) foreword that explains how Said sees his intellectual position, for which see also Ashcroft & Ahluwalia 1999 and Hussein 2002. It is not useful to quote here the large bibliography that has grown out of *Orientalism*. Said died in 2003 and it seems as if after his death the reception of his work could be developed with less tension and politicisation.

not discuss *Orientalism* to try and prove to what extent Said was right or wrong; or to explore the existence of Saidian Orientalism in Antiquity.[5] I will simply look and evaluate what scholars working on the "*cultes orientaux*" have done with the concept and subsequently discuss the potential of recent debates on Orientalism for that field.

"Oriental cults", the ÉPRO/RGRW series and Said's Orientalism

Orientalism is not in any way an openly debated or central argument in the discussion on the so-called "Oriental religions" in the Hellenistic and Roman worlds, especially not in the ÉPRO/RGRW series. Does this need explanation? It certainly does. In fact, it is quite hard to understand, intellectually, why a discipline that has long defined itself in terms of what would be a distinctive group of "*cultes orientaux*" has not extensively debated *Orientalism*. Studying the ÉPRO and RGRW volumes in search of discussions on Orientalism results in a meagre harvest.[6] In the

[5] Although Said includes Antiquity and ancient sources in his book and suggests locating the beginnings of Orientalism in Greek Antiquity (Aeschylos' *Persians* from 472 BCE is the earliest text he uses), there is relatively little literature on the possible existence of "ancient Orientalism". Said is often referred to by classicists, but the fundamental question whether the roots for 19th-century Orientalism as Said understands it really can be located in Antiquity is most often evaded. Exceptions going more in depth include Hall 1989; the lemmata by Kuhrt 1996 and Hauser 2001a; Marchand 1996, 2003 and 2004; Hauser 1999 and 2001b; Cohen 2000; Vasunia 2003; Parker 2008 and 2011; Van Steen 2010; Moyer 2011. A meeting called "Edward Said and the Classics. International Symposium on Comparative Literature" was organised by Steve Nimis (Miami University, Oxford, Ohio) in 2005 but has, as far as I know, not been published. Nimis has published an article on Ancient Egypt from a Saidian perspective: Nimis 2004.

[6] I have checked the indices and bibliographies from most the ÉPRO/RGRW volumes from 1978 (ÉPRO volume 68) onwards for *Orientalism* and *Said*. This resulted in very little. RGRW 120 (Blok 1995) deals quite extensively with alterity but does not use, as far as I could see, Said or Orientalism. In his study on Jews in late ancient Rome (RGRW 126), L.V. Rutgers (Rutgers 1995) discusses Said in the introduction to make clear where his study stands in debates on post-colonialism and postmodernism; but not to investigate ancient Orientalism. That this book originated as a PhD at Duke University (North Carolina, USA) might explain the explicit attention for Said. In his study on the traditions of the Magi (De Jong 1997; RGRW 133) De Jong has a thoughtful paragraph entitled "Alterity and classical Orientalism: Persians in Graeco-Roman literature" (22–28). He does not, however, deal with "classical Orientalism" as his book is about trying to reconstruct Zoroastrianism from Greek and Latin literature. When asked, H.S. Versnel could not recall a book or article from his series explicitly dealing with Orientalism, except for Alvar 2008—for which see below. In my own monograph on Nilotic landscapes published in the series as RGRW 144 (Versluys 2002) the Saidian perspective played an important role as Nilotic scenes were analysed there, amongst other things, as stereotypes of Roman Otherness. For the theoretical foundation, however, more use was made of the Saidian tradition (Chapter V

mid-eighties, when Said was debated everywhere, around the time of Vermaseren's death in 1985, ÉPRO was publishing catalogues of (archaeological) material with an impressive speed and pace. It did not, however, critically evaluate its own preliminary nature through this new and intensely debated concept. The important question "preliminary to what?" was thus ignored.[7] However, if there ever was an appropriate occasion to engage with it, it was probably at that time, as the *Orientalism* discussion carried with it crucial implications for the field in two respects. In the first place Said located the "birth" of Orientalism, in Antiquity: this was thus not a concept from the social sciences that should be used by comparative reasoning but that was directly about the period and the processes the ÉPRO volumes were studying. In the second place, Said was very much talking about scholarly constructions of the category "Orient" in the 19th and 20th centuries: could Cumont's disciples have been any more directly addressed?[8]

This neglect, as we should call it then, continued with RGRW; although the situation there is different. This has to do, perhaps, with the fact that Said had slowly become part of the generally accepted intellectual repertoire, as well as with the more interpretative and theoretical direction the series had taken under Henk S. Versnel.[9] Still, in publications from that period Said is referred to or shines through, but never is *Orientalism* properly and extensively discussed in relation to the category of "*cultes*

---

is called "The Roman discourse on Egypt reconstructed") than Said's work proper. The fundamental question ("Can we speak of Orientalism in the Roman situation?") was raised on p. 441 but not really dealt with at all. With hindsight it is remarkable that the theoretical framework from the social sciences that was applied in the book to better understand archaeological data was at that time, in fact, already much more developed and refined within those social sciences, as rightly remarked by Clarke 2004. On this development of "Orientalism theory" see further below. Perhaps one should conclude, therefore, that, although probably unconsciously, RGRW scholars adhere to the rule once formulated by the anthropologist Marshall Sahlins that "In Anthropology there are some things that are better left un-Said".

[7] This poses the question of M.J. Vermaseren's intellectual agenda with the ÉPRO series, for which see Bonnet & Bricault, supra pp. 2–7. In discussing this matter, R. Gordon kindly informed me that in terms of a widening of perspectives ÉPRO 93 (Vermaseren 1981) has been important. Developed as a kind of handbook in relation to an exhibition in Karlsruhe, this overview of "orientalische Religionen" was wider than ever before, including, for instance, Manichaeism and Palmyra and thus (implicitly) questioning the series' own categories and definitions. Vermaseren's acquaintance with the Italian scholar Ugo Bianchi, who was more interested in the category of "mystery religions" than that of "oriental religions", has probably played a role herein.

[8] For the relation between the study of Roman religion and the concept of the "Orient" in more general terms (and including Said), see Bendlin 2006.

[9] See Kuhrt 1996, in which Said is lavishly praised.

orientaux". Even when using Said and his conceptual agenda, the recent volume by Jaime Alvar (2008) can therefore perhaps be said to be representative of the relationship between ÉPRO/RGRW and *Orientalism*. Alvar's contribution to the series is an important book that, against current trends (see below), is arguing *for* the existence of a specific category of "*cultes orientaux*"; the main argument for this is presented—be it with a keen understanding of Saidian theory—in footnote 5 on page 3 and not be further elaborated upon.

The "neglect" of *Orientalism* as it has been described for the Leiden series is probably not specific for ÉPRO/RGRW in particular, but perhaps merely a symptom of (what some would call) a more general under-theorisation with regard to the social sciences. Probably through the lively debate on *altérité* as it developed (long before Said) in France in the wake of the work by Jacques Lacan and Claude Lévi-Strauss, however, the theme is not infrequently made part of analyses of the "*cultes orientaux*" in French scholarship, with the essays of Nicole Belayche of 2000 taking pride of place.[10]

This development has had advantages and disadvantages. The advantage is, perhaps, that the "oriental cults" and their research tradition have not become victim to extreme (and unfair) forms of postcolonial critique and have not been "polluted" by a discussion that was sometimes (or often) more ideological than scholarly.[11] The disadvantage is that we have not explored to the full the usefulness of a concept that by its very nature revolves around all the key themes and questions of Isis studies, Mithraic studies, etc. This essay will explore how seriously we have to take this disadvantage and how we have to go about (changing) it.

From "Oriental" to Roman: A Paradigm Shift and Its Results

It is clear, in my impression, that *Orientalism* indirectly *has* played a role, perhaps even an important role, in the "deconstruction" of the concept of "oriental religions". This deconstruction can be conveniently summarised,

---

[10] Belayche 2000a and 2000b, 574–576. Hartog 1980 has been most important for the attention, within French academia, for alterity in Antiquity. Those general, 20th-century debates on *altérité* were rooted in the comparative nature of the Enlightenment projects in the 17th and 18th centuries, see Stroumsa 1997.

[11] *Black Athena* clearly came with a price; cf. Bernal 1987–1991. For the discussion see Marchand & Grafton 1997; Bernal 2001 and, most recently, van Binsbergen 2011 and Orrells, Bhambra & Roynon 2011.

as the results of an international research group that dealt with these questions over the last decade have now been published in three volumes.[12] What did the deconstruction consist of and how did it include *Orientalism*? Some observations on the basis of the introduction by Corinne Bonnet to the 2006 volume can serve as exemplary.[13] Bonnet summarises the methodological problems with the concept of "oriental religions" as follows:

> Il ne correspond plus à notre manière de questionner les sources, d'approcher le fonctionnement des polythéismes, de saisir les cultures du monde hellénistique et romain et les phénomènes d'acculturation. Il est excessivement tributaire d'une vision christiano-centrique de l'histoire des religions et d'une vision 'colonialiste' de l'Orient qui n'est plus la nôtre.

The methodological consequence of this observation is that we should do away with ideas of diffusion, as Bonnet argues, and talk about integration and interaction instead. This leads her to a characterisation of "what used to be the oriental religions" that shows how much the pendulum has shifted from "exotic and "oriental" to "not specific" and "Roman":

> On n'a pas la sensation d'un isolement des cultes étrangers, ni d'une véritable spécificité, mais plutôt celle d'une insertion dans le tissu cultuel (-).

This could be said to be the new paradigm; disseminated as such all over Anglo scholarship through the handbook by Mary Beard, John North and Simon Price, while now also being supported, as becomes clear when going through the recent volumes published by Bonnet and others, by the main scholars of the Continental tradition.[14] Indirectly, I think that Said and his *Orientalism* have played an important role in providing the intellectual climate in which "*orientaux*" as a category could be deconstructed. This becomes clear from Bonnet's quote when she alludes to "une vision 'colonialiste' de l'Orient qui n'est plus la nôtre": a Saidian, postcolonial world needs a different definition of "Oriental gods" or, apparently, it does not need the category Oriental at all. Thus, where the old paradigm—defined by Cumont and both substantiated and disseminated through

---

[12] Bonnet, Rüpke & Scarpi 2006; Bonnet, Ribichini & Steuernagel 2008; Bonnet, Pirenne-Delforge & Praet 2009.

[13] Bonnet 2006. Note that Bonnet starts of with an important characterisation of Cumont, when she remarks on his *Religions orientales* : «Cet ouvrage a eu le grand mérite de fonder une problématiqulle de l'acculturation (-)». I will come back to this aspect in the conclusion.

[14] Beard, North & Price 1998, an approach pioneered in the work of Walter Burkert and Ramsay MacMullen. For the 2006, 2008 and 2009 volumes by Bonnet and others, see above n. 12.

Vermaseren and his series—took "Oriental" as its defining characteristic and ignored Orientalism, the new paradigm defines itself in terms of "not specific" and "Roman" and therefore does not seem to be in need of something like Orientalism in the first place.

Before exploring if that is really true, it is useful to make two observations on the paradigm shift from "Oriental" to "Roman". The first one, a truism indeed, is that it needs to be made to work in daily scholarly practice: it is remarkable that quite some case-study articles in the three volumes published by the German-Italian-French project seem to continue thinking in concepts like "*culti misterici*" seeing that they have just been deconstructed in the theoretical introductions to those same volumes. Especially the idea of diffusion seems persistent.[15] A second and more important observation is that we should not be satisfied with the conclusion that the cults of Isis, Mithras, the Magna Mater etc. are unspecific and Roman.

Saying that something is "Roman" and leaving it at that, is saying very little in explanatory terms when discussing cultural phenomena: "Roman" is a legal status unaffected by cultural choices. The category "Roman" may refer to a political system; it has nothing to do with style or identity. One could "become Roman by staying Greek" (in Greg Woolf's formulation) or "be Roman by going Egyptian"—to stay close to the subject of this article and adept a formula by Andrew Wallace-Hadrill.[16] Similar conclusions have been drawn in the domain of the study of ancient religions. "What was it to be Roman in any definable sense, when Rome was synonymous with the world?", Mary Beard rightly remarked in her attempt *not* to describe the concepts "Roman" and "non-Roman" as being mutually exclusive in her understanding of the cult of the Magna Mater.[17] A similar

[15] A major and recent German project aiming to present a state of the art volume puts the idea of diffusion central to its understanding, adding, however, (postcolonial) reflows to the (colonial) flows: Quack & Witschel 2014. Note that this volume is part of a newly established series called *Orientalische Religionen in der Antike/Oriental religions in Antiquity* (ORA) where the characterisation *Orientalische religionen/Oriental religions* apparently is not considered to be problematical.

[16] This is code-switching, what Roger Bastide analysed as *le principe de coupure* in Bastide 1955. For the examples mentioned, see Woolf 1994 and Wallace-Hadrill 1998. An important publication developing this theme under the heading of "L'altérité incluse" is Dupont & Valette-Cagnac 2005. For how this practice functions in Roman society at large and is central to understand relations between "style" (be it in material culture, language or religion) and identity, see Versluys 2013.

[17] Beard 1994. See also there p. 185: "If Rome is to be seen as a state, it is a state at whose centre lies dark uncertainty about its own cultural, religious, and political identity." Cf. also the remarks by Scheid 2005.

view has now been formulated by Jörg Rüpke in more general terms: what is called "Roman religion" would be no *Reichsreligion* at all, but a process by which religious symbols were connected to ever-changing networks within a culturally homogeneous space.[18] One should therefore not conclude by saying that something is "Roman" without further elaboration—especially not if we want to understand (cultural) choices—one should explain how something functions in society, what role it plays in the "Roman" system and what "Roman" then exactly means in a particular context. This observation leads up to the second keyword in the formulation of the new paradigm and that is "unspecific" (Bonnet: "ni d'une véritable spécificité"). This insight has been most useful as a deconstruction of the Cumontian category, but if one looks at it from the perspective that I have just argued for, it seems to be untrue as a general observation. The cults of Isis, Mithras, the Magna Mater and others often *were* very specific in a Roman context. Not because this was their inherent character—or because there would exist something like an inherently coherent category of "Oriental gods"[19]—but because in the Roman context they were constructed as such. In other words: they *were* not Oriental—that has been conveniently demonstrated—but in some contexts and aspects they *were made* Oriental. This is a crucial difference—and from the formulation used above it becomes clear where the importance of Orientalism might lie from this perspective.

Now that what we used to call the "*religions orientales*" have become part and parcel of Roman religion *tout court*, it is useful not to leave it at that, but to try and gain better understanding of how the cults of Isis, Mithras, the Magna Mater and others manifest themselves in social action and behaviour in the culturally homogeneous space we call Roman. Taking Orientalism seriously might be a way to do that.[20]

---

[18] This is the main conclusion of Rüpke 2011b.

[19] This important question has most recently been explored by Kaizer 2006a. Kaizer comes to the conclusion that the category does not at all exist in absolute terms (his multilayered conclusion argues for simultaneously functioning "local" and "global" understandings), but still he aims for preserving the adjective for heuristic reasons. Said's *Orientalism* is evoked in a footnote but not explicitly used or commented upon. Additional remarks and observations in Kaizer 2008a.

[20] In her 2006 article, Bonnet, following Pailler 1989, asks for reconstruction following the deconstruction; and this paper is meant to respond to that call.

The Orientalism Debate and Its Potential

What is Orientalism? For Said, the term Orientalism denotes western images of the East or, as he puts it on the first page of *Orientalism*, "(-) a way of coming to terms with the Orient that is based on the Orient's special place in European Western experience". This coming to terms would often be determined by Eurocentrism and racism according to Said, but is not necessarily or inherently negative, as the East could also be imagined as an exotic miracle full of important things Europe lacked. Orientalism, for Said, therefore is *discourse*; he is well aware that in reality the Orient is an integral part of Europe.[21] The fact that Said perhaps was not as one-sided as some scholars initially claimed he was also becomes clear from his legacy.[22] Within postcolonial studies three important additions to Said's emphasis regarding Orientalism have been developed and these have profoundly altered its understanding. In the first place there is the fact that there was no *singular* Western image: Orientalism was *a heterogeneous and contested process*. One should reckon, therefore, with the fact that there is not one Orientalism but that there are different *Orientalisms* as there are different *Orients* (heterogenous) and that one should also try and understand these processes through contradictory or marginal voices (contested).[23] Secondly there is the realisation that Orientalism is *a two-way process*, in reality as well as in discourse. Not only did the Orient profoundly influence the West in and through the (historical) process, but, mirroring Orientalism, there also is a discourse of Occidentalism.[24] Thirdly there is the insight that *context* is crucial to the understanding of what Orientalism precisely did or was; in the 19th-century United States, for instance, where there was little direct contact with the Near East itself, Orientalising strategies often were used to position oneself in relation to

---

[21] When the historical analyses of part I and II of *Orientalism* are summarised at the beginning of part III, (entitled "Orientalism now"), Said remarks "In those experiences I discerned an intimate, perhaps even most intimate, and rich relationship between Occident and Orient". However, this was perceived by Westerners, in Said's view, mainly as confrontation.

[22] For an impression of this legacy and its directions, see Bhabha & Mitchell 2005.

[23] See Beaulieu & Roberts 2002 defining Orientalism as a "disparate and disputed set of discursive constructions" (3).

[24] For the first aspect see Codell & Macleod 1995, for the latter Buruma & Margalit 2004. Both aspects are discussed and illustrated in the recent exhibition catalogue edited by Mostafawy & Siebenmorgen 2011. Note that other -isms, like meridionalism, can play a (sometimes partly overlapping) role as well.

European cultural traditions in the first place. Their "East" primarily consisted of China and Japan.

That there were rather specific images of the East (and the West) should not result in thinking in terms of East versus West in reality—even the discourses of Orientalism and Occidentalism themselves, in fact, testify to the intimate relationship (and are dependent on one another). The Orient is, and has always been, an integral part of European (material) civilisation and culture: processes of "othering" and "including" thus go hand in hand. The "othering" we define in terms of Orientalism; the "including" we most often define in terms of *Orientalising* or *Orientalised*. It is important to realise that this is not a dichotomy: Orientalism and Orientalising live together and are very much part of the same state (or process) of interconnectedness. In other words: when we want to study processes of "Orientalisation" we cannot but look at Orientalism as well.

This more relative understanding of Orientalism as it has been developed within postcolonial studies during the last decades has prompted what might perhaps be defined as again a new phase in its definition. The social anthropologist Gerd Baumann describes Orientalism simply as one of the "grammars" of identity and alterity.[25] What made Orientalism into such an important classificatory scheme would be its dialectical quality. Orientalisation, for Baumann, is *always and inherently* about negative mirroring and potential reversal at the same time.[26] The Occident is constructed as rational, enlightened and technological—and thus mirroring the Orient as irrational, superstitious and backward—but this *simultaneously* implies a view on the Occident as calculating, sober and materialist with an Orient that is spontaneous, luxuriant and mystical. Orientalism, in this view, is a kind of "meta language" to speak about the self. For the Roman world, obsessed with self-definition, especially towards the (Hellenistic) East, this is an interesting perspective.[27]

---

[25] Baumann 2004. The three grammars he discusses are Orientalism, segmentation and encompassment: all three are, in his view, specific ways of performing selfings and otherings.

[26] Ibid., 21: "Without this double-edged potential of critiquing one's own while still finding the other strange and inferior, this grammar would hardly have satisfied orientalizers like Flaubert or Verdi or Gide."

[27] The strategy as such has long been recognised for the Greek use of the concept of *barbaros* and, to give a specific example, for Tacitus' *Germania*, where "the barbarian" is used to criticise the mental state of Roman society at that period (see the translation and commentary by J.B. Rives (1999) for a full bibliography). For Roman images on "north" and "west" more in general, see Woolf 2011.

But were there processes like Orientalism—which I define as the strategic and contextual use of stereotypes of Oriental Otherness, drawing on boundaries that in reality were flexible or did not at all exist—in Antiquity? Some brief observations should suffice here. First I will look whether tropes of Otherness about people and cultures from the Eastern Mediterranean existed in Antiquity and, if such is the case, secondly, whether these were grouped together as "Oriental".

Irene Winter has shown how, in the Odyssey, Phoenicians are used as a form of negative self-definition and argues that these one-dimensional references do not live up to historical reality but serve a narrative technique she characterises as Orientalising.[28] For the Classical Greek world it has long been realised that the Persians were made into *the* Eastern Other *par excellence* during the Persian invasions.[29] "That 5th-century BCE Athenians were Orientalist, in Said's sense, seems undeniable" as Robin Osborne concludes. "Equally undeniable", he continues, "is that 5th-century BCE Athenians continued to import eastern, including Persian, goods and to appropriate them for their own purposes."[30] The same is true for the Roman period and the Roman discourse on, for instance, Egyptians. As I have suggested in earlier work, Nilotic landscapes show Egypt and Egyptians in many respects as a form of Roman negative self-definition, while Roman literary texts, especially those from the Augustan period, already use the stereotypes that were still popular in 19th- and 20th-century (Orientalist) views on Egypt.[31] That the Romans were Orientalist, in Said's sense, therefore seems undeniable as well, but in their case this "othering" in one context or instance likewise went hand in hand with an active including of other aspects of Egypt in other contexts and circumstances. There was much Egypt being included in Roman society at the same time that Oriental stereotypes about its culture were played out in literature and material culture.[32]

---

[28] Winter 1995 = 2010, from which I quote: "These traits go beyond mere description to serve a moralising subtext, the underlying message of which is that hunger for commercial profit leads to a breaking of the higher laws of social honour, punishable by divine retribution", 600.

[29] Purcell 1995, 139 talks about "the Greek conceptual division of the Mediterranean into two domains" in this respect; Hall 1989 has coined it "Inventing the Barbarian".

[30] Osborne 2006, 153 for the quotation. Cf. also Hall 2007, especially 343–349.

[31] Versluys 2002 especially Chapter V; for a critical view on this interpretation, see Tybout 2003. See now also Meyboom & Versluys 2007. Other discussions of Nilotic landscapes after 2002 include the article by Clarke 2007 and the unpublished PhD dissertation of Boissel 2007.

[32] Versluys forthcoming (2014).

Tropes of Otherness are thus abundant in the ancient world.[33] But is there also a concept of "Oriental" to accommodate these?[34] For the classical Greeks "Oriental" indicated everything beyond the borders of the Aegean coasts. Egypt was part of that category and as such interchangeable with other constituents. Margaret C. Miller, to give an example, has shown how the myth of Bousiris as depicted in vase painting changed from an Egyptian setting to a Persian context, without the underlying meaning of alterity being changed: Egypt and Persia, in this case, were the same.[35] Hellenistic and Roman developments, of course, altered this definition, and so did particular (political) circumstances. In the decade before Actium, "the East" was strongly associated with Marc Antony, Cleopatra and thus Egypt. In sources from late Antiquity the words *oriens* and *orientalis* occur frequently. They are used in a geo-political sense then, while in cultural terms there is a strong association between *oriens* and astronomy.[36] From 395 CE onwards, when there is a Western Roman Empire and an Eastern one, the concept again changes significantly in meaning, until in the 7th century "Eastern" simply comes to indicate non-Christian.[37]

Thus there indeed seems to be a category "Oriental" in Antiquity that is functioning, naturally, as a floating signifier. David Frankfurter, for instance, has analysed how, in Roman fiction, Egyptian priests function as the ultimate "Oriental" wise men; an Oriental trope that would remain strong and successful for a very long time.[38] In discussing the conflation of India, Egypt and Parthia in Augustan verse, Grant Parker has recently drawn the same conclusion on the existence of Saidian Orientalism in Antiquity,[39] as has Stéphanie Wyler in analysing a Dionysiac frieze from

---

[33] Which is not surprising as "othering" in order to define the self seems to be a universal practice. To understand this practice, for Antiquity, as racism (as argued by Isaac 2004) is a very different issue, however.

[34] For Rome's understanding of the world by means of such concepts in general see Nicolet 1988 and Romm 1992.

[35] Miller 2000.

[36] Inglebert 1997.

[37] The overview volume of Grafton, Most & Settis 2010 has no lemma on Orientalism, but Said and the concept do play a role in the two lemmata *Barbarians* and *East and West* written by Gr. Parker. It is in the latter that Parker distinguishes three moments of major changes in the definition of the "East"; above I have added the civil war between Octavian and Mark Antony. See recently for late Antiquity in particular: Kitchen 2011.

[38] Frankfurter 1998, 198–237. Frankfurter often uses the terms exoticism and Egyptomania in his analysis and mentions Said's *Orientalism* as important for his views (Chapter 5, n. 71). For "Egyptomania" in Egypt, see further n. 66 below.

[39] Parker 2011, 27: "In the matter of conflating eastern peoples (-) Said's Orientalism has undoubted heuristic value. Indeed, the usefulness of the concept is, at an important level, beyond debate."

Lanuvium.[40] Egypt always was part of that Roman Orient. For the Romans of the Republic and Empire "Oriental" seems, in general, to have been associated with those civilisations Rome defined and respected as more ancient than itself.[41] "Oriental", for them, was thus a mixed bag that could include Greece, Syria, the Levant, Egypt and Persia but also Aethiopia and India. It is only logical, therefore, that stereotypes and associations related to those cultures got mixed up and could be used interchangeably. For example: tropes of India as a land of wisdom and holiness were already formulated in the Achaemenid period and further developed under influence of the campaigns of Alexander.[42] They would play an important role in the Roman world where the (Hellenistic) *image* of India had become so strong in itself, that it did not alter when the real India became more and more part of the Roman world. Wisdom and holiness, however, also were one of the main associations related to Egyptian culture. Visual representations in particular, show the interchangeability of associations and attributes. The personification in the apse of the 4th-century CE villa at Piazza Armerina on Sicily has been variously interpreted as "India", "Africa" or "Aethiopia" but it is perhaps more to the point indeed to describe her as a "mélange oriental".[43] In a similar vein *Magi* were associated with Persia, Egypt, Chaldea and India alike, as there was a general Roman conception of the East as a place where priestly authorities were the guardians of special and exclusive knowledge.[44] As a cultural concept "Egypt" thus undoubtedly had its particular associations and functions in the Roman world but it clearly also was part of the category "Oriental". It is important to note, lastly, that *oriens/oriental* is never used as qualification in a religious context.

It is interesting to debate whether this ancient Orientalism is structurally the same as the Orientalism of the 19th and 20th centuries; but that discussion does not concern us here. A fundamental difference, though, has to be mentioned and that is the perception of the Other involved. The Romans could not deny that "the East" boasted much older cultures

---

[40] Wyler 2006, 143: "L'orientalisme de ces représentations—au sens convenu d'un exotisme passablement fantasmé—apparaît ainsi comme l'un des cadres privilégié dans lequel les images dionysiaques se développent". For this thesis more in general, see Wyler 2010.

[41] See Belayche 2000a, 3; this also was a strategy to distinguish between "culture" on the one hand and "people" on the other. See also n. 45 below.

[42] As Parker 2008 has shown, see in particular his Part 1.

[43] As Parker 2008 does, see his Chaper 3 (India depicted) with pp. 131–132 and p. 142 for the Piazza Armerina personification specifically.

[44] Cf. de Jong 1997 and Frankfurter 1998.

that had a great cultural esteem, also in the domain of the history of religions, and they even perceived themselves, in aspects, as the successors to these earlier *Hochkulturen.*[45] As a consequence the Roman system was a much more open one; without, moreover, the strong and underlying racism characterising large parts and periods of the 19th and 20th century.[46] Therefore, ancient Orientalism must at least have been functioning rather differently. Be that as it may, it can be concluded that there *were* strategies of Oriental Otherness in the ancient world that constructed Orientals and the Orient as a separate domain, *which in reality it was not, at all*. Romans invented, constructed, copied, used and applied stereotypes of the East while simultaneously they got influenced by things arriving from the Eastern Mediterranean. *Orientalism* and *Orientalizing* live together. The next sections will try and illustrate why this conclusion is potentially important for the study of the cults of the Egyptian gods, Mithras, the Magna Mater and others and why we seriously need to take into account this "*mirage oriental*".

The Roman Cult of Mithras

For various reasons (the study of) the cult of Mithras serves well to explore the usefulness of Orientalism for the Roman context and religious system. First of all because the Mithras cult and its functioning in Roman society has already been analysed along these lines in a series of important articles by Richard Gordon.[47] Another reason is that, in all probability, the Roman Mithras cannot be (directly) connected to an Iranian origin and there is thus no uninterrupted historico-religious development from Iranian to Roman. The Iranian Mithra is strongly connected to Persian

---

[45] Characterised by ancient authors as the "wise nations" of the East are most often Egypt, Assyria (Babylonia), Lydia and the Jews while also the brahmans of India and the Persian *Magi* fall into this category. For the domain of religion specifically, see Assmann 2004 for Egyptian religion as the ultimate *Geheimnissreligion* (cf. now also Assmann & Ebeling 2011). For Egypt as the cradle of religion in general terms, see Amir-Moezzi & Scheid 2000 and Borgeaud 2006.

[46] *Contra* Isaac 2004.

[47] Gordon 1972; 1979–80a and b; 1988; 1994a and b; 2001b; 2007 and 2009. For more of his Mithras papers (and some of the above reprinted), see Gordon 1996. Said is clearly part of Gordon's intellectual vocabulary and often referred to. For sometimes different views on Mithras and Mithraism see Turcan 1981, Clauss 2001, Beck 2004 and Turcan 2010. Note that already Sfameni Gasparro 1979 uses the characterisation "between tradition and invention" for Mithras.

rule and, after that period, apparently vanishes as there is no information whatsoever on the existence of Mithra(s) in the Hellenistic era. The beginning of the Roman cult of Mithras can be dated (only) to the Flavian period. With the source material now available, it therefore seems impossible to prove—as some scholars are still trying—that the Iranian Mithras is directly connected to the Roman one. All that can be concluded is that, towards the end of the first century CE, an originally Iranian concept was appropriated for a Roman context. The reasons for this have to be looked for in the context of appropriation, which is the Flavian period, and, in connection to that, with the specific way in which the concept is positioned. With Mithras, the specific form in which the appropriation and use in the Roman context took shape is very clear: "the Roman cult of Mithras paraded its exoticism."[48] The cult of Mithras, therefore, is very Roman (and specifically Flavian) and apparently it was a specific Roman/Flavian choice to use and define the cult of Mithras as "exotic" in its socio-religious system. As such the cult of Mithras is both quintessentially Roman and quintessentially Other at the same time; and this is not at all a dichotomy because Mithras was purposefully constructed as the Other in Flavian Rome. Gordon has analysed how this process took shape and characterises its working as "sophisticated self-distancing". For him this is one of the main characteristics of the Roman cult of Mithras:[49]

> Whereas the classical temple had a distinctive architectural form appropriate to its function as the home of a cult statue, the Mithraic temple, at least in towns, was often a room in a rented space inside a larger building, a horreum or an insula. It fused three functions kept separate in civic cult: a house for a cult image, a sacrificial site, and a meeting-place for a dining group. (-) We may also think of the cult's non-classical iconography, its promotion of a hero, Mithras, extravagantly dressed in Persian cap, trousers, and a billowing cloak, subduing a grown bull with his bare hands and then stabbing it to death; its use of the bas-relief, with all its narrative possibilities, in preference to the normative cult statue; the plethora of unfamiliar figures and scenes that crowd these reliefs, demanding to be interpreted by some knowledgeable exegete. Then again the striking rituals (-).

---

[48] Gordon 2007, 392: "Paradox—mild, easily resolved paradox—is an attraction for a cult not anchored in the secure and familiar framework of the annual calendar of celebrations imposed by civic religion. Like the cults of Cybele and Attis, of Isis and Harpocrates, of Jupiter Dolichenus, of Sabazius, the Roman cult of Mithras paraded its exoticism."

[49] Ibid., 393–394.

To summarise: everything is purposefully presented as distinctly Other. Concepts of Persia and the East play an important role in these processes of "sophisticated self-distancing". With regard to the well-known *Schlangengefäß* from Mainz, dating from 120–140 CE and showing a Pater dressed in distinctively Persian garb, Gordon talks about a "retrojection of the Greco-Roman image of Persia back onto the cult of Mithras as a guarantee of authenticity".[50] In other words: the cult *was* not Iranian, but *had to be made* Iranian; and the conceptual imagery available in the Roman context—the image of Persia—was used to do so. "Persia" was thus, in Gordon's words, primarily a metaphor for the assertion of religious difference. This metaphor would have been applied to the cult of Mithras to make maximum use of the symbolic space that existed in the Roman world to stage complex religious experiences. Mithras was therefore very much part of the Roman system in which he was "invented" and was functioning, and in that Roman context he *was made* Oriental for specific purposes and by means of (what I have labelled above as) "strategies of Oriental Otherness".

The Hellenistic and Roman Cults of the "Egyptian" Gods

For the cults of the Egyptian gods in the Hellenistic and Roman worlds, the situation seems to be even more complicated and diffuse. Two main differences between the case of Mithras and that of the cults of Isis are immediately discernible. With Isis there *is* (a lot of) information on the crucially important Hellenistic phase, which lacks with Mithras.[51] The transition from "Egyptian" to "Hellenistic" and then "Roman" can, in other words, be followed to a certain extent whereby "traditions" can sometimes be shown to be "invented traditions" indeed.[52] A second important difference is the fact that "Egypt" played a very different role in the Roman world than "Persia" did. Even despite the Parthians and Sassanians, Egypt was much more a historical reality and fact of life for the Romans, so it seems, than "Persia" was.[53] This will have defined the content (and borders)

---

[50] Ibid., 393. See also Gordon 2001c, 299 mentioning "das ideologisch motivierte Aufrufen eines ideellen Persien', das für die Anhänger des Kultes genauso wichtig sein könnte wie die als echt iranisch angesehenen Elemente."

[51] Cf. Malaise 2000; Bricault 2006 and Sfameni Gasparro 2007.

[52] Illustrative is the case of Sarapis, for which see Bricault 1999; Borgeaud & Volokhine 2000; Schmidt 2005 and Pfeiffer 2008.

[53] For the Parthians in the Roman world see Sonnabend 1986 and the work by R.M. Schneider, for instance Schneider 1998 and 2007.

of the metaphor "Egypt" in the Roman world. What role then does Orientalism play with the cults of Isis in the Roman world; what metaphor was 'Egypt' in those terms and who exactly designed and used stereotypes of Oriental Otherness, and why? It is impossible, of course, to provide an in-depth answer to those questions in this article. Still, it might be useful to try and summarise a large and rich scholarship along these lines.[54]

Over the last decade much has changed in the understanding of what used to be called "the diffusion of the Egyptian cults over the Mediterranean". I single out two important novel approaches potentially underlining the importance of Orientalism concepts. The first one is that contextual understanding is crucial: Isis could mean and do very different things in very different contexts and this should be understood as "Hellenistic" or "Roman" in the first place. It is thus not so much a matter of "diffusion of Egyptian cults" as it is, in case of the Romans, a matter of "a confrontation with and appropriation of an originally Egyptian but in fact Hellenistic concept".[55] The second important approach is that Egypt itself is an active player with this development. It is thus not so much about "diffusion" from A to B, about sender versus receiver, or about appropriator versus appropriated: the Hellenistic and Roman cults of Isis are constructed by Egypt and other cultures in the Mediterranean and Near East *together* in the same culturally homogeneous space.[56]

When focussing on the Roman period in particular, the cults of Isis are very much Roman and very much Egyptian at the same time. Although never extensively discussed in these terms, the (sometimes) distinct "Egyptianess" of the Roman Isis has been realised and commented upon in the past. Michel Malaise clearly was aware of it in what still is the standard reference for the Italian peninsula; and it was summarised by Françoise Dunand as follows:[57]

> En milieu romain, il semble bien qu'on ait, davantage qu'en Grèce, le souci de conserver à Isis son aspect "étranger" sinon dans ses désignations, en tout cas dans ses images. (-); et les textes littéraires insistent souvent sur

---

[54] An overview of the *études isiaques* can be obtained through Bricault 2001; Malaise 2005; the 3 yearly International Conferences of Isis Studies as published in RGRW (so far 1999, 2002, 2005, 2008 and 2011, the proceedings of the latter are forthcoming) and the series *Bibliotheca Isiaca*. The best concise interpretative essay is Bricault 2004b.

[55] Perhaps best illustrated by the range of papers in Bricault, Versluys & Meyboom 2007. This approach is very much in line with the new paradigm of the "*cultes orientaux*" as quite unspecific and conveniently Roman as described above.

[56] This is the underlying theoretical theme of Bricault & Versluys 2010.

[57] Malaise 1972; Dunand 2000a, quote from p. 112. See also Hölbl 1981 who uses the words "Ägyptisierung" and even "Osirianisierung" in this respect.

> son aspect exotique. Mais c'est surtout dans l'iconographie que cet aspect se développe, surtout à partir de la fin du I^er^ siècle apr. J.-C.

A crucial word in the quotation above for the discussion on the feasibility of the concept of Orientalism is "*conserver*": the Romans would have *preserved* the foreign (exotic, Egyptian) aspects of Isis. This suggests an uninterrupted historico-religious development from Egyptian to Roman, for which the Romans would have cared in terms of preservation. It has been argued above, however, that for Mithras such a development does in fact not exist and that the exotic, Persian aspects were retrojected as part of a strategy of Oriental Otherness that one could call Orientalism. Could the same be true for Isis? Could it be that the Romans did not so much preserve aspects as added (or invented) aspects that they imagined to be connected to Egypt and the Orient? These might well have looked "original" and "Egyptian"; but it is important to realise that in that case they did not function as a simple "continuation" of Egyptian practices. Following Gordon's approach to Mithras, I think that Orientalism has indeed an important role to play towards a better explanation of the Egyptian character of the Roman cult of Isis.

This is strongly suggested, first of all, by its chronological development. The "diffusion" of the cults of Isis has two distinctive phases.[58] There is a first "wave" in the 3rd and 2nd centuries BCE until the period around 100 BCE. During this era the cults of Isis are prominent in areas that have, in one way or another, a relation with the Ptolemies and the Ptolemaic world. After 100 BCE there is much less evidence until almost two centuries later, during the reign of the Flavians, the cults of the Egyptian gods suddenly "reappear" in a very specific way. From that period onwards the cults of Isis seem to be mainly connected to the imperial house—and hence "ideas of Rome"—on the one side and with providing a specific institutionalised religious option on the other. From the Flavian period onwards, therefore, the cults of Isis had to be made both very Roman—to serve as a metaphor for Rome and the Emperor—and very Egyptian—to make them a special and attractive option in the religious system. So indeed there are two waves of popularity of the Egyptian cults in the Mediterranean, which Laurent Bricault has defined as *la première diffusion isiaque* and *la deuxième diffusion isiaque*. But it seems important to realise that they are not simply a continuum of diffusion that happened to

[58] As becomes clearly visible from Bricault 2001; cf. also Bricault 2004b whom I follow here in talking about a first and second "wave".

experience an interruption. They are very different cultural phenomena. The first one is best understood in terms of processes of "Ptolemisation". The second one—the popularity of the cults of Isis in the Roman Empire from the final part of the first century CE onwards—largely seems to witness Romans taking things from a Hellenistic repertoire and using them for their own, specific purposes. To oversimplify and to put forward an antithetically formulated working hypothesis on how to understand "*la deuxième diffusion*": the Romans took up aspects of the concept of the Hellenistic Isis and made her imperial and Roman while simultaneously they took the same Hellenistic Isis and made her exotic and Egyptian.[59]

The chronological development of the (popularity of) the Hellenistic and Roman cults of Isis therefore strongly suggests the potential importance of Orientalism as an analytical tool; and it looks as if recent debates within the field underline this importance.[60] But can we be more specific and really describe instances or examples where Orientalism has been (or should be) used as an important framework of interpretation? Below I will briefly discuss two case studies where this indeed is the case. The first one has to do with *la première diffusion isiaque* and the period leading up to that (with major implications for the Roman period as well); the second (already been mentioned several times above) with *la deuxième diffusion isiaque* as it takes place from the Flavian period onwards.

One of the most remarkable features of the Hellenistic and Roman cults of Isis is the fact that they present Isis as a mystery goddess. This aspect is, probably, the defining characteristic of the Hellenistic and Roman Isis

---

[59] Also here *Orientalism* and *Orientalizing* easily lived together (see further below). I realise, of course, that ancient reality was much more complex, diffuse and less clear cut.

[60] When Belayche 2000a, 17 identifies a particular stress on the local aspects and Kaizer 2006a talks about the "continuous reinterpretation of cultural elements"(30) or the cults as being "deliberately identified as coming from elsewhere" (40) they analyse exactly along this line. It has already been remarked that Alvar 2008 does as well by thinking in terms of "pseudo-alterity". See for his position also Alvar 2011, 42: "I maintain that it is useful to speak of "oriental cults" or "mystery cults"—or whatever one prefers to call them—with all the specific singularities that are distinguished in each and every one of them, when referring to these cults whose nominal origin was in the Orient and that underwent a process of cultural adaptation in order to be integrated into "romanitas". A form of exoticism was also introduced into this same process that adapted well to the consumption capacities of the Roman Empire's population and in whose foundation could be found: the initiation rite which permitted a full participation in the cult, the promise to respect the secrecy of the rites and the belief in the god's ability to grant salvation to those who fulfilled the precepts of the cult."

in religious terms.[61] It is remarkable as there were no "mysteries" (in the Greek sense of the term) of Isis in Pharaonic Egypt itself; this aspect of Isis clearly is an "invention" that has to be located in the Greek and Hellenistic world. For the coming into being of Isis as a mystery goddess it is, moreover, the Eleusinian tradition that has provided the example. In a single, succinct paragraph, Walter Burkert has explained who were involved with these developments and what role *Orientalism* played:[62]

> There seems in fact to be a double misunderstanding in cross-cultural relations lurking in the background of the mysteries of Isis. To the Greeks, as early as the 6th century BCE, celebrations of Osiris with nocturnal ritual and lamentation suggested "mysteries" and the hierarchical esotericism of Egyptian priests reinforced this impression. Modern scholars agree that [in Egypt] there (-) were no *mysteria* in the Greek style, open to the public upon application. Yet in the eyes of the Greeks, who admired the aboriginal age of Egyptian civilization, Egypt appeared to be the very homeland and origin of mysteries as such: this is the teaching of both Herodotus and Hecataeus of Abdera. The Greek perspective was then adopted in turn by propaganda for Isis, as evidenced by the so-called Isis aretalogies in which Isis, among her other civilising activities is seen as the founder of mysteries around the world. The oldest extant text of this type, the "Isis aretalogy" from Maroneia, makes it clear that it is the mysteries of Eleusis for which Isis is finally made responsible (-) But the later versions of the aretalogies are vaguer and thus seem to promise more; through this intentional ambiguity people surmised that there must be authentic Egyptian mysteries behind the offshoots such as Eleusis, mysteries that were more original, more difficult to gain access to, and much more effective. Curiosity and demand could well be met. Sanctuaries of Isis began to offer forms of personal initiation upon request, modelled after those of Eleusis and Dionysos, though in a style perfectly adapted to Egyptian forms of ritual and mythology.

Strategies of Oriental Otherness are used extensively here by all players involved. For the Greeks, the image of Egypt as old and religious was so strong that they could not but imagine Isis as a mystery goddess. Although in Egypt she clearly was not, this Orientalising trope was subsequently re-appropriated by Egyptians themselves and used as an important element with the Hellenisation of Isis. In the Roman period it is this aspect that would be selected, eagerly used and underlined most particularly—in some contexts. The "Egyptian mysteries" as described by Apuleius

---

[61] For this aspect of Isis and its understanding see Sfameni Gasparro 2002 and Alvar 2008.

[62] Burkert 1987, 40–41.

make this perfectly clear.[63] These had little to do with "Egyptian religion" proper but were a Roman appropriation of a Hellenistic concept in which Egyptian elements, real and imagined, played an important role, with a re-appropriation from the side of Egypt. This re-appropriation is fundamental. In the ancient world there was a competition for Alien Wisdom, and the Egyptian priests clearly capitalised on their excellent starting position.[64] David Frankfurter has shown how this process, which perhaps should be called self-Orientalisation, continued in the late Roman period.[65] He talks about "priestly *bricoleurs*" and illustrates how stereotypes about Egypt were appropriated by Egyptian priests themselves to see to it that they and their gods were attractive players in the competitive polytheistic landscape. The word *bricoleur* is highly significant as it indicates, rightly I think, that the strategy of Oriental Otherness was one out of (many) more options to their disposal. Isis was not Egyptian, she was made Egyptian, in some instances and for particular reasons.[66]

Re-appropriation is also a key-word for understanding the second example, namely the distinct "Egyptianess" of the cults of Isis from the Flavian period onwards, as already mentioned and commented upon above. Stressing, in some circumstances, the exotic, Egyptian possibilities that the metaphor of Isis had to offer seems to be a form of retrojection. The Flavian period is so interesting because this active "othering" of the cults of Isis goes hand in hand with a simultaneous "including". The "including" is all about *imperialisation*. The Flavians are very actively engaged

---

[63] From a very large bibliography I only mention the recent overview edited by Keulen & Egelhaaf-Gaiser 2011 (with full *status quaestiones* and bibliography). Note though the remark by Burkert 1987, 98: "Apuleius has succeeded in frustrating our curiosity, just as he intended to do so".

[64] Momigliano 1975. Note that Momigliano chose not to include Egypt with the four different civilisations (Roman, Celtic, Jewish and Persian) that would so much influence Greece. On this choice see Moyer 2011 Chapter 1.

[65] Frankfurter 2000. J. Dieleman has identified (and discussed) similar practices in Dieleman 2005, see his Ch. VI called "Of priests and prestige. The need for an authorative tradition" in particular.

[66] This poses the question on the use of "Egypt" as a concept in Egypt itself, also in cases where there no direct agency involved and where there are no clear *bricoleurs* but consumers confronted with a variety of options. The meaning of the uses made of Egypt as a concept or metaphor in specific ancient contexts in Alexandria and Egypt itself has been studied over the last decade by Marjorie S. Venit in a series of publications: Venit 2002, 2009 and 2010a–b. Given Alexandria's closeness (historically and geographically) to Egypt and the Egyptian tradition, Venit argues for the existence of subtle understandings of "Egypt" that, in combination with things Greek, could "double" the efficacious value of, for instance, images. For this discussion in more general terms, see Versluys 2010.

in making Isis and Sarapis into *their* gods.[67] They do so because, at least in some aspects, they have to establish themselves as a new dynasty, in different ways than the Iulio-Claudians did. The Flavian reign was a distinctly novel phase in the history of the Roman Empire and this had to show. One can think of the massive investment of Domitian in the Iseum Campense,[68] of the Beneventum temple,[69] or of the role Sarapis and Isis are given in coinage.[70] As a result, Sarapis developed into one of the main symbols of the Roman Emperor and Roman imperial power. Simultaneously active "othering" took place, as Isis also functioned in the Roman world as an exotic goddess. This becomes clear when we look at the architecture and decoration of the sanctuaries at the Campus Martius and in Beneventum: exoticism as a form of sophisticated self-distancing is most important there.[71] If Isis was about *sagesse barbare*, she required temples, priests, paraphernalia, etc. as un-Roman—and thus most "authentic"—as possible. In some contexts and periods "Eyptian religion in the Roman world" seems to have developed along the lines of this Orientalising trope. Preferably, therefore, the objects in (some) temples were or looked Egyptian. This explains the importance of things suggestive of "distinct Egyptianess", like the hieroglyphic books, the presence of Nile water, etc. The inscriptions on both an obelisk from the Iseum in Rome and one from Beneventum even feel a need to underline the fact that they are made from real Egyptian stone.

The temple for the Egyptian gods in Belo (Spain), finally, exemplifies the simultaneous "including" (imperialisation) and "othering" (Egyptianisation/Orientalisation) at a glance.[72] Built probably during the Flavian

---

[67] See, for instance, the Herculaneum example discussed by Gasparini 2010. The tendency to describe the role of Egypt and the Egyptian gods for the Flavians as minor, as, for instance, exemplified by the recent volume edited by Kramer & Reitz 2010 (see in particular the article by S. Pfeiffer) I consider misconceived; see further below.

[68] Lembke 1994 remains the fundamental monograph. Recent literature includes: Ensoli 1998; Versluys 1997 and Brenk 2003. The interesting hypothesis by Scheid 2004 that the Iseum Campense was only built in 69–70 and not earlier does not seem to have found wide acceptance but would fit in well with the view described above.

[69] The 2006/7 exhibition catalogue *Il culto di Iside a Benevento* (with essays by R. Pirelli and I. Bragantini) provides an overview of the material, discussions and bibliography. See also now Bülow-Clausen 2012.

[70] See Bricault 2014.

[71] The complete and up-to-date overview of all Isis sanctuaries in the Mediterranean by Kleibl 2009 now allows comparative research on these kinds of questions.

[72] The temple has been relatively well preserved and excavated, see Dardaine et al. 2008, to be consulted together with the review by Bricault 2010. I follow Bricault's proposal to date the temple to the Flavian period instead of to Nero's reign.

period, in the centre of the city, the goddess is presented as quintessentially Roman, as her temple is put on par with the *trias Capitolina*. On a central plateau and overlooking the Mediterranean and Atlantic, Iupiter, Iuno and Minerva share their prominence of place with Isis. This Roman, imperial Isis however—through her specific place on the plateau not *with* but *next to* the trias *and* through the distinct "Egyptian" architecture of her temple—is simultaneously presented as something specific and Egyptian.

Conclusion

The point of this essay is *not* that one should read Said to understand the cults of Isis, Mithras, the Magna Mater, etc. Above it has been described how Said's views have been substantially developed and redefined, first within postcolonial studies and then again within sociology. Orientalism is now understood as one of the "meta languages" to make sense of the world; a classificatory scheme that owes its success to its dialectical quality in the first place. Orientalism is thus always about Orientalising and about Occidentalism at the very same time. I hope to have illustrated that for our interpretation of influences from Egypt, Iran, Syria, Anatolia, etc. in the Hellenistic and Roman world this understanding of Orientalism is crucially important. Indeed those cultures did not form a single and coherent unit that we can call "the East", and indeed goods and influences coming from those areas did not necessarily have to be Oriental in character (anymore). But that is a different discussion. The main point is that there *was* a specific conception of the "Orient" in the Hellenistic and Roman era that mattered. The fact that this image was inconsistent and could include everything from Sicily to India does not make the functioning and impact of the image less profound, on the contrary. It has been illustrated for the Roman cults of Mithras and Isis how images on the "Orient" strongly influenced ancient realities; from what the cult should be about in religious terms to the decoration of sanctuaries. Some scholars have long realised this and the passage by Burkert quoted above illustrates that one can draw all the right conclusions without having to invoke Said and the Orientalism debate. Burkert rightly identifies that it is the *idea* of Egypt that has played a defining role.[73] It is this perspective that needs

[73] This is one of the most important innovations of Frankfurter 1998 as well. This theme in general is most prominently worked out by Jan Assmann in many publications that are

to go and play a much more prominent role in our understanding of the "*religions orientales*" (and of Roman culture and society more in general).[74] From such a *reception* perspective we could define "Oriental gods" as gods coded with accepted connotations of Oriental Otherness in a particular Roman context. Such an interpretation explains well the "inconsistencies" that we encounter throughout,[75] but at the same time dissolves the category: *in principle* all gods could be made Oriental, be it that they were not value-free concepts but came with a particular history and association. Some gods were much more likely candidates to be Orientalised than others; and for some it just was not an option or opportunity at all. Chronology and context are crucial factors here. Dionysos, a most likely candidate in several respects, was therefore not "*demi-oriental*", as Cumont thought, but was Orientalised in some periods and contexts, and in others not. As we have seen with Isis, these processes could even occur simultaneously.

There is, finally, another important reason why Orientalism is good to think with. The central concept of the Cumontian project of "*religions orientales*" indeed was acculturation in terms of diffusion, as Bonnet has remarked.[76] We have done away with his category of "oriental religions" but we might not have yet sufficiently critically deconstructed the concept of culture contact that Cumont envisioned behind all this: acculturation. Acculturation invites us to think in terms of Self and Other, and in terms of cultures as distinct cultural containers exchanging peoples, goods and ideas—and gods.[77] We have seen, however, that for the Hellenistic and Roman periods something different was going on. To take the example of Egypt: this was a country at the Nile, but Egypt also (mainly?) was a metaphor, a concept, a *mirage*, and this image had a profound influence on reality. Especially in the Roman world, Self (Rome) and Other (Egypt) had thus become very relative and contextual categories. For the Flavian

---

not sufficiently taken into account by scholars working on the "Oriental religions", see, to give but some examples, Assmann 1997, 2004 and 2006. Did Momigliano 1975 understand the gravity of this matter intuitively and was that the reason for leaving out Egypt (see n. 64 above)?

74 Be it under the heading of Orientalism, post-Orientalism (as Parker 2011 proposes) or even without evoking Said at all. Still, with the Orientalism debate now being more and more disconnected from its postcolonial beginnings, it seems unwise to neglect an important and lively debate that deals with a lot of themes crucial to the understanding of the functioning of the "oriental religions" in the Roman world.

75 Cf. Versnel 1990–1993.

76 See n. 13 above as well as Bonnet 2009.

77 For a different view and a plea to retain the concept of acculturation by making it more dynamic, see Naerebout 2006/7.

period, for instance, we might be dealing with priests from Egypt, re-appropriating (and inventing) Egyptian traditions to add to a Hellenistic Isis at the centre of Rome and with imperial agency playing a decisive role. All our labels now seem to disappear, especially because similar processes are visible in Egypt as well.[78] Instead of diffusion between distinct cultures we are therefore in need of a concept of culture contact that puts *circularity* central to its understanding. In his *Cultural Hybridity* Peter Burke advances a telling example of such circularity when discussing *Chintz*, a printed cloth produced in India for export to Europe:[79]

> The printed designs combined Persian, Indian and Chinese motifs and followed patterns which were sent to India by the directors of the Dutch and English East India Companies. In other words, these textiles were produced in a generalized 'oriental' style which should be regarded as a joint Eurasian production.

In a similar vein "the Oriental gods" could be said to be a joint "Romano-Oriental" creation. The best parallel, however, to understand the circularity between Rome and the Orient seems to be the relation between Europe and China. From the 15th century onwards Chinese goods are part and parcel of the "global trade" from that period, and therefore well known in Europe also. From the late 17th and 18th centuries onwards, however, they are imbued with a sense of cultural otherness because differences between East and West are now going to play a role in the cultural imagination.[80] In a similar way the Egyptian gods were imbued with an Oriental otherness during some periods and in some contexts, and in other periods and contexts they were not. It is the *idea* of Egypt and the Orient that is crucial to these processes.[81] We are not dealing therefore with Romanising Oriental gods, but with quite the contrary: Orientalising Roman gods.

---

[78] This "stereotype appropriation" by Egyptian priests is central to the argument of Frankfurter 2000.

[79] Burke 1999, 95–99, 95 for the quotation. For a similar example, see the baroque screen for the council room of the Batavia fort I advanced as a parallel in Versluys 2010. It is interesting to note that the "hybridity" of this object continues to play an important role in the most recent phases of its "cultural biography": Bloembergen & Eickhoff 2012.

[80] Recent publications analysing the relationship between Europe and China in these terms include Brook 2008; Yonan & Cavanaugh 2010 and Rujivacharakul 2011.

[81] The recent and important volume edited by Borgeaud, Römer & Volokhine 2010 makes very similar points as this conclusion does, with, for instance, Philippe Borgeaud talking about "un dialogue réactif transculturel" (173–186).

INDIVIDUALS AND NETWORKS

Jörg Rüpke

1. *The Problem*

The perspective taken in this paper is inspired by sociology of religion and recent research at the University of Erfurt on religious individualization.[1] An important perspective onto the individual is indicated by the notion of individuation. Individuation is inseparably bound up with socialisation, both denoting the process whereby a human being becomes a full member of society.[2] The biographical process is realised through socialisation, being integrated into ever larger social contexts (not necessarily in any formal manner), and by the individual's appropriation of social roles and traditions[3] and more specifically religious roles and traditions. Such an appropriation of religion is pursued discursively in the course of communication between individuals and between individuals and collectivities and in actual, empirically accessible behaviour—both within and without religious contexts. There is a range of possibilities here, variable in space and time, from participation in locally-celebrated rituals, through the creation of epistolary communication networks[4] to convey e.g. reflections on personal stand-points, to the construction in the historiography of "imagined communities" (Benedict Anderson; e.g. in Latin and Orthodox Christianity, Judaism, Islam) and the inclusion of concepts of "individuality" and "collectivity" in such identifications. Moves of this kind are often generated by conflict-situations, and such assignments may easily become mechanisms of inclusion and exclusion. Within this large field, I will concentrate on the two institutions indicated by the title, membership in priesthoods or more general the taking over of a role as religious specialist[5] and associations. The combination is not arbitrary. The widespread model of Roman priestly colleges resembled ordinary *collegia* in

---

[1] *Kollegforschergruppe* "Religious Individualisation in historical perspective" (FOR 1013 financed by the German Science Foundation).

[2] For religious socialisation see the comparative study of Hermsen 2006.

[3] For the notion of appropriation see de Certeau, e.g. Certeau 1988; see Winter 2007.

[4] For the notion of network in ancient religions see Remus 1996.

[5] For the concept see Turner 1968; Rüpke 1996.

many respects.[6] At the same time both enabled male and female individuals to develop a specific religious identity among their other identities, a sort of religious individuality.

The use of concepts that are not only modern, but imbued even by Eurocentric and specifically modernising associations is without alternatives, but asks for dealing with a few possible objections, before I address the history of scholarship and review historical developments within the field as is the specific task of this volume.

1) Religious individuation, even religious individuality does not imply the individual's wish to be different. Quite to the contrary, it is rather sure to say for the period under consideration that being different was not a "value of individuality" informing individuation. Dignity and honour were such values, notions of competition, being better than others in certain respects, or even being perfect. Religious practices might be among fields of competition, in euergetic engagement, in display of a cultured taste, in intensive relationships with a deity—but the balance was always delicate, too much could be regarded as deviant and *superstitiosus*.[7]

2) Is it legitimate to talk about "religious" as a separate category at all? On the one hand, John Scheid has shown that every college had a religious dimension, engaged in cult.[8] On the other hand, even colleges that seem to be primarily religious on the basis of their name display a profile of activities that was not religious beyond such minimal elements.[9] Many Ancient Historians have analysed priesthoods as above all elements of a political or administrative career.[10] As far as religious duties are concerned it would be not easy to tell whether magistrates or so called public priests in Roman or Greek cities were more frequently engaged in the performance of ritual. And yet, the question is not whether an office ontologically *is* religious, but whether it was seen and appropriated as religious. Here, semantics tell us about contemporary classifications; treatment in honorary inscriptions about individual strategies. Such contemporary classifications need not consent with our notions. *Christiani* were the followers of the man Christus, either as criminals or as philosophers, not of a god Christus, indicating anti-religious characters rather than religious fanatics. On the whole it was a characteristic of the Imperial period that

---

6 Rüpke 1998.
7 See Rüpke 2011a (French version to be published by PUPS).
8 Scheid 2003.
9 Kloppenborg 1996, 19.
10 See below, 269.

ever more frequent religion appeared as something special, something different from politics and social order.[11] That does not imply total separation. Quite to the contrary, a distinct religious field became a even more efficient resource for the legitimation of power as it could be used by the one and not by the other.

3) The notion of agency implicit in the notion of appropriation—far more so than with "reception"—is not free of problems. First, in view of the normative tagging of teachings, traditions, narratives etc. in the field of religion, the description of *how* roles and ideas are taken up and the specification of processes of reception are of particular importance: Cultural-theoretical and historical-anthropological conceptions of appropriation often clash with models found in religious symbolic systems, where transcendent entities are acknowledged as norm-setting agents. Thus we need a frame for a description of the formative influence of professional providers, of philosophical thinking and intellectual reflections in literary or reconstructed oral form, of social networks and socialization, of lavish performances in public spaces (or performances run by associations) with recourse to individual conduct in rituals and religious context.

Within the societies of the ancient Mediterranean, this process is full of variables. Already primary socialisation in the elementary social group of the family is subject to many complications.[12] Basically, one has to learn biographically changing roles of, e.g., son or older sister, wife or *pater familias.* But families were not stable, mortality in birth and childbed was high, military conflict endemic in the Mediterranean basin, resulting in death or slavery of the individual.[13] Processes of urbanisation increased social as local mobility, migration was frequent. Secondary socialisation in a system of general education, i.e. by specialised agents and institutions, probably was restricted to a minority of affluent people, nearly exclusively to male members of such groups. Here, a literacy that went beyond the ability to write one's name or to read a short inscription[14] was taught. For members of local elites who were not Greek or Latin by origin, bilingualism might have been widely present. In sum, many potentials of de-traditionalization were present. Again, theses need not conflict with traditional patterns, but might only modify or even reflect and strengthen

[11] Rüpke 2010d.

[12] There are few studies on childhood in antiquity with a view on religion: Leeuw 1939; Brelich 1969; Martin & Nitschke 1986; Wiedemann 1989; Eyben 1993.

[13] See now Eckstein 2008 for the latter; ancient demographics: Scheidel 2001.

[14] See Harris 1989 with Bowman & Woolf 1996; Woolf 1998; Hezser 2001; Johnson 2009.

them. Throughout the empire a pervasive orientation towards upward mobility can be assumed.[15] The Roman imperial army offered occasions for social advance; emigration and correspondingly immigration into metropolitan centres were a widespread phenomenon.[16] As families might easily die out, and as municipal Italian elites streamed into the metropolis or tried to compete with Rome in townships like Tibur or Praeneste,[17] social status was far from secure. Conflicts of different traditions and roles must have been frequent, role distance rather than purely traditional orientation endemic.[18] "Many of the most compelling stories explored or exploited the disjunctions between emotional life and the codes governing behaviour", a recent inquiry into the Roman notion of honour observed, postulating a continuous experience of discomfort and anxiety.[19] The late republican and Augustan authors of "personal poetry", Catullus, Propertius, Tibullus, Ovid, offered examples for turning on upperclass careers; individual instances of resistance towards the filling of priestly roles are known as is the contrary, the intensive fighting (and its frustration) for such positions.[20] This is far from the image of a traditional society, where individuality might be confined to the special performance of your allotted duties.[21] The conflict between continuation of local power and identity on the one hand and Roman imperialism on the other were of significance for the formation of religious groups on a wider scale.[22]

That said I will now briefly sketch the subject (ch. 2), then review the history of research in the relevant fields (ch. 3) and finally address the fundamental question informing this chapter: Did the imperial period show significant changes in the opportunities for individuals' religious identity offered by associations and priesthoods? (ch. 4)

2. *Colleges and Priesthoods: A Sketch*

If a city and a city's religion is taken as a social fabric, for Rome as for many Graeco-Roman cities associations (*collegia, thiasoi*) must be allotted an important place; significant portions of the free population, maybe up

---

15 Cf. Barton 2001, 272–276 for late republican Rome.
16 See Scheidel 2003; Scheidel 2004 for the consequences.
17 Zanker 1976; Coarelli 1987.
18 Barton 2001, 272–276.
19 Ibid., 272.
20 See Rüpke 2010c; for Pliny the Younger see Rüpke 2008a, no. *2530*.
21 Thus Musschenga 2001, 8, following Luhmann 1989.
22 See Ando (forthcoming).

to a quarter, would have been involved.[23] *Collegia* were private organizations that could acquire a legal status (and, at any rate from the reign of Marcus Aurelius, own property) by being "registered". The gamut of different types is very wide: the slaves owned by a large household (*familia*) might unite to form a *collegium*; independent craftsmen formed large professional organizations partly for convivial purposes but also to protect their rights and status, as the mediaeval guilds did. There were also *collegia* explicitly founded as religious associations, though it is impossible for us to distinguish in these cases between convivial aims and needs and narrowly religious ones. The name of the association and the location of the meeting place suggest religious identities ascribed by members and observers, if we do not restrict the concept of religious identities to religious *virtuosi*.[24] A membership of between fifteen and one or two hundred members was common; rarely space to comfort all of them would have been available. With few exceptions, only men are found as members of professional *collegia* (such women as do appear are usually given the honorific title of *mater*, mother), but women did play a role in many religious associations, for example in the cult of Isis or Bona Dea.[25] From the epigraphic record, it seems clear that most members of professional associations in Rome or Ostia, say, were relatively well off, owners of merchant businesses and craft-shops, people in a position to finance the social activities of the association through their membership-fees, maintain the often elaborate club-buildings (*scholae*), and make expensive gifts to adorn it to make sure they could be given a funeral.[26] The evidence of Greek cities points to the same range of relatively well-off inhabitants.[27]

Occasionally, an extended family could organize itself in form of a college dedicated to the cult of a god. By the middle of the second century nearly four hundred members of a Dionysian club set up an inscription to honor the daughter of the founder, Pompeia Agrippinilla. This inscription from suburban Torrenova takes the form of a membership list supplying a wealth of different functions for about fifty members. Hierarchically ordered, it lists *dadouchos—sacerdotes—theophoroi—hypourgos kai*

---

[23] For the following see Rüpke 2007, 205–214.

[24] I disagree with Scheid 2009 that Arval brothers felt only as senators. The exclusivity, ensured by the severely restricted admission to the *sodalitas*, clearly differentiated Arvals as distinct subgroup of senators from the senatorial order in general (for further arguments see Rüpke 2004a).

[25] See Heyob 1975; Brouwer 1989.

[26] E.g. *CIL* XIV, 2112 = *ILS* 7212; *AE* 1940, 62.

[27] Poland 1909; Mikalson 1998; Jones 1999.

seilenokosmos (*minister*)—*cistaphoroi*—*archiboukoloi*—*boukoloi hieroi*—*archibassaroi*—*amphithaleis*—*liknaphoroi*—*phallophoroi*—*pyrphoroi*—*hieromnemon*—*archineaniskoi*—*archibassarai*—finally custodians, *antrophylakes*, listed only after the mass of female *bakchai* and male and female *seigetaí*, those, who as newcomers have "to remain silent".[28] Obviously, at least a minimally corresponding complexity of rituals and ritual space has to be imagined.

Having stressed the social importance of colleges so far, a reservation has to be added. Probably all these colleges met on a rather infrequent basis. Against the backdrop of our own firmly established weekly (or, if we think of any regularity, monthly) rhythms that might seem awkward. But epigraphy offers clear evidence. From the mid-second century CE, the rules of the collegium of Aesculapius and Hygieia gave a schedule of dates that could give an indication of the usual practice.

"On 4th January: New Year gifts are to be distributed as on 19th September.

On 22nd February, the day of the *Caristia* (family feast): a distribution of bread and wine to be made at the *schola* near the temple of Mars, in the same amount as on 4th November.

On 14th March, at the same place, a dinner is to be held, which Ofilius Hermes, the president, has promised to provide each year for everyone present; alternatively a money distribution in the usual amount.

On 22nd March, Violets day: in the *schola*, gifts of money, bread and wine to those present, in the amount stated above.

On 11th May, Roses day: in the *schola*, gifts of money, bread and wine to those present, in the amount stated above, on the condition, agreed at the full assembly, that the monetary gifts, bread and wine allocated to those who do not attend shall be put up for sale and given to those who do attend, except in the cases of those who happen to be abroad or who are indisposed through illness."[29]

The whole association had been financed and (re-)organized by a certain Salvia Marcellina, wife of a libertine named Capito in commemoration of him and his superior, to whom he was assistant, Flavius Apollonius, a *procurator Augusti* in charge of the imperial painting galleries. Thus, the association had received a roofed structure as a meeting place and

[28] See Rüpke 2006.

[29] From *CIL* VI, 10234 = *ILS* 7213 = *AE* 1937, 161, tr. Richard Gordon in Rüpke 2007, 209.

funds to hold banquets. In order to make the bequeath meet the costs, the donator had limited the maximum number of members to sixty. The most important dates were related to the cult of consecrated emperors, further meetings are scheduled for days commonly used for the commemoration of the dead. Surely, such a practice is a consequence of the Roman laws controlling associations, which limited official meetings to one a month, and allowed monthly contributions only up to a certain sum. Military associations, becoming more frequent from the second century onwards, were subject to these regulations. Tertullian, at the turn of the third century CE, claimed that Christian associations—in fact churches, with their Sunday services and alms-giving—conformed to these rules (*Apol.* XXXIX, 5). Such a claim might be a lie of an "apologetic", but given the spaces available for meetings and working conditions for many we cannot be sure that regular meetings according to the planetary week, that is to say, permanently at odds with the Roman "nundinal" week of eight days (or Greek decade practices), could have been efficiently institutionalized. Even by the second half of the fourth century all the Christian churches of the city of Rome could hardly accommodate more than 10,000 worshippers at the same time, for instance on Sundays. In terms of percentages of the Christian inhabitants of the city, weekly meeting must have been a matter of the few. As far as established monthly patterns are concerned, we know that at Rome in the early imperial period celebrations of birthdays and other commemorative days were monthly bundled on the Kalends and Ides.[30]

We have no information about the dates of such regular monthly meetings of any religious group, insofar as there were any in addition to the optional festivities (birthdays and so on) over the course of the year. We may however take it that they fell on one of the named days each month, the Kalends, Nones or Ides.

The idea that such associations could exercise influence over the members' life-style, *disciplina*, developed only slowly. In Hellenistic and earlier times such a connection was known and accepted for groups qualified as philosophical 'schools'. Such rules could include regular attendance, abstaining from meat, even sexual regulations.[31] We must assume that the process of establishing such rules for the socially wide-spread groups of Jews and Christians involved a permanent discrepancy of norms and

[30] Rüpke 2007, 193.
[31] Sen., *Epist.* CVIII, 17–22; Diog. Laert. VIII, 19.

actual behaviour, as can be seen by the many complains of the theoreticians, for example from the mid-first century.[32]

From the perspective of this inquiry, there is an important consequence for the urban fabric. You could not simply join a college, meet them at their meetings, wait for them in their meeting places. Associations like the one of Aesculapius and Hygieia enabled new members joining, but they had to be recommended by existing members and might have to contribute to the capital stock from which their future dining and maybe funeral would be paid. You had to establish yourself first, before you could enter the existing social fabric as a member of profession, family, perhaps even in the case of an ethnic group. The envoyees of Paul as well as the high-ranking Isis venerator in Apuleius' Metamorphoses had to carry letters of recommendation.

Structurally as terminologically there were hardly any differences between *collegia* and *collegia sacerdotum*.[33] "Private" associations often built and supported public temples, and played a part in public rituals.[34] A *collegium* such as the Dendrophori seems to have played a role not only on 22nd March at the spring festival of the Mater Magna but also to have acted as an ordinary fire-brigade. Of course, the social position of those who were—again—coopted into the latter would solve many problems faced by members of the plebs or slaves. Meetings could be held in the spacious villas of the senatorial class, on occasions meals were a matter of competition among those inviting rather than had to comply with the interests on capital stock available. The cost of the cult proper would be met by public funding as described above. Finally, the size of priesthoods was on average more restricted. This varied from type to type, but twelve (plus a few superhonorary seats) was a widespread size, larger colleges would not exceed fifteen to twenty. The composite larger pontifical college, including pontiffs, minor pontiffs, *flamines*, and Vestal virgins, would have comprised more than thirty people. However, in these echelons of society, many would be absent on imperial service in administrative or military positions at every moment of time.

These priesthoods had an important function for the functioning of public cult as a whole, even if many public rituals would be performed by magistrates rather than priests. On the other hand, the new festivals of

---

[32] Paul, *1Cor.* 7, 32–35; *Rom.* 16, 17–20; Philo, *Inebr.* 20–26; *Leg. ad Gaium* III, 155–59; Harland 2003, 206–210; Dunn 2007.

[33] Rüpke 2002.

[34] E.g. *HA Gall.* VIII, 6; *Aurel.* XXXIV, 4.

the imperial period frequently involved many a priesthood without any known functional necessity. Thus, they were important elements of the fabric of actions that could be called "public religion". But "public" is a difficult concept for the ancient world. For example, it would have been difficult to find them. Of course, everybody would have known that the Vestal virgins lived in a structure adjacent to the *aedes Vestae*, namely the *atrium Vestae*, including the *domus publica* of the *rex sacrorum* given to them by Augustus in 12 BCE (MAR 60), when the residence of the supreme pontiff was set up in the Palatine (Dio Cass. LIV, 27, 3; MAR 115). The services of pontiffs and augurs were frequently demanded by magistrates. This, however, seems to have been restricted to a senatorial in-group communication; we do not know about any permanent seat of either of the colleges. The same holds true for many of other public priesthoods. Even the splendid structure of the grove of Dea Dia used for the cult of the Arval brothers and including even a bath by the third century BCE,[35] did not accommodate a permanent office—and in fact there would have been no need for this. Those professional services, however, which were frequently on general—I now avoid the term "public"—demand, could be found. *Haruspices*, Etruscan diviner, as astrologers were known to be found around the Circus Maximus (Cic. *Div*. II, 9).

3. *History of Research*

Research on priests of the imperial period has been intensive, but with very different focus. First and foremost, research has concentrated on "public" priests of Rome, Athens, Egypt, and a few other polities or large sanctuaries offering extensive sources. Prosopographical studies, usually by Ancient Historians, have concentrated on recruitment and social background as well as relationship to political careers and power[36] and in consequence for their appearance and role in the mediation of power.[37] From a History of Religion point of view the ritual duties and religious competences have been analysed for a number of major priesthoods.[38] For the imperial period only few of them, however, have been studied in

[35] Broise & Scheid 1987; Scheid 1990.

[36] See Rüpke 2008a, ch. 2; for Rome; Scheid 1993; for Greece: Vellek 1988; Clinton 1974; cf. Clarysse, Van der Veken & Vleeming 1983 for Hellenistic Egypt.

[37] Gordon 1990a; Gordon 1990b; Rüpke 2005b; Rüpke 2010b; for Greece: Turner 1988; Henrichs 2008.

[38] In general: Porte 1989.

monographic form during the past semi-century.[39] That might have been due to the conviction that such offices were marginal social obligations rather than activities expressive of religious identities. However, religious specialists in groups that were credited with such a religious character hardly fared better. In the volumes of the *Études préliminaires* they are given only marginal consideration beyond their inclusion in the documentation. Tran tam Tinh is typical with his short reference to Egyptian priests in his treatment of Herculaneum.[40] In her work on Isis Françoise Dunand entitles a whole chapter "clergé et ritual", but restricts herself to thematise the social position.[41] Among the many volumes the study dedicated to Greco-Roman Anatolia by Debord offers a larger treatment of the "clergy" of these sanctuaries, discussing their status and contrasting Hellenistic entrepreneurship and imperial hereditary filling of positions.[42] It is not in the ÉPRO volume on Chaeremon, the Egyptian priest and Stoic of the Augustan period, but in an earlier article that van der Horst had dealt with the implication of the priestly role.[43] This is even more deplorable as Jean Bayet is probably expressing a widespread opinion when characterising the influx of new cults during the empire not only by the "besoin croissant de se rassembler en groupe limité", but also by "les clergés spécialisés, porteurs de secrets initiatiques, attentifs aux fidèles".[44]

Much more research had been done on Christian priests and their development into professional, "clerical", roles, even if most of this research is particularly concerned with the early stages as visible in the texts canonized as "New Testament".[45] Few studies at least aim at taking pagan role models into account or dealing with comparative concepts like "professionalization".[46] The same holds true for Judaism.[47] So far no study exists that comprehensively treats the development of religious specialists—I prefer the term to the term "priest", which does not help to

[39] Study of the pontifical college: Van Haeperen 2002; Arval brothers: Scheid 1990; Augustales: Duthoy 1978; equestrian priesthoods at Rome: Scheid & Granino Cecere 1999; Vestals: Wildfang 1999; I had not accession to: Lazaire 1890.

[40] Tran tam Tinh 1971, 42 f.

[41] Dunand 1973, 142, see 142–144.

[42] Debord 1982, 49–125, in particular 98 f.

[43] Horst 1982; Horst 1987.

[44] Bayet 1957, 196 and 197.

[45] See e.g. Martin 1972.

[46] Schöllgen 1998.

[47] In the complex of Judaism and Christianity-to-be special interest has been paid to female functionaries: e.g. Brooten 1982.

keep ritual functions, spiritual guidance, or leading organizations apart[48]—across the different religious groups of the imperial period.[49] With the exception of female priests the perspective developed in the beginning of the contribution, the option of intensified religious identity, has hardly been treated.[50] Here, gender studies would offer a starting point.

Associations are an old and at the same time new topic of research in the history of religion during the empire. I am not review here the old and still substantial studies on *collegia* or the "phénomène associatif" in general, that is the studies by Mommsen, Waltzing, Poland, and later de Robertis, followed by some more recent studies.[51] As far as associations regarded as religious are concerned, research is clearly divided. On the one hand, religious practices of "ordinary" Greek and Roman associations have been registered, in general as in special studies.[52] Here, discussion had concentrated on removing Mommsen's idea of specific *collegia funeraticia*, demonstrating, however, that the ensuring of burial was a widespread concern of associations.[53] At the same time, until recently, in many of the studies concerning specific "cults"—a concept onto which I have to comment briefly—or even "oriental religions"—a term clustering without justified rationale certain cults, neither embracing all or only religious traditions with common geographic origins nor including all religious traditions which share typological characteristics[54]—the specific institutional forms have only recently be developed more intensively. Characteristic for the approach taken in many volumes of the EPRO series is the extensive study of Brouwer on the "cult" of Bona Dea, only very briefly reviewing worship by *collegia* and classifying it as *sacra privata*.[55]

Jean Bayet, already quoted above, is rather careful in differentiating between "les groupes religieux privés" and "les cultes orientaux officiellement admis, sous la pression de fidèles conscients".[56] The second volume of Martin P. Nilsson's *History of Greek Religion*, the first edition of which

---

48 See the comparative studies of James 1955 or Sabourin 1973.

49 See Rüpke 2005a for a prosopographical basis and suggestions.

50 For females see e.g. Zeitlin 1982; substantial: Rahn 1986; Sourvinou-Inwood 1988; Hupfloher 2005; Connelly 2007, in particular 27–55 "Paths to Priesthood".

51 Mommsen 1843; Waltzing 1895; Waltzing 1910; Poland 1909; de Robertis 1974; Royden 1988; Jones 1999; Ginestet 1991; Perry 2006.

52 De Marchi 1903; Flambard 1981.

53 E.g. Ausbüttel 1982.

54 For the critique see Bonnet, Rüpke & Scarpi 2006; Bonnet, Ribichini & Steuernagel 2008; Bonnet & Rüpke 2009.

55 Brouwer 1989, 372–385; *sacra privata*: 373.

56 Bayet 1957, 207.

appeared just a few years earlier, was similarly careful in its terminology, speaking of *Vereine* and *Klubs*, differentiating between *Kultvereine*, *Berufsvereine*, and *Jugendvereine*, cult, professional, and youth associations, even if Nilsson did not accord any large importance to the phenomenon.[57] Kurt Latte, publishing his *History of Roman Religion* in 1960, did not at all differentiate between "cult" as the practice of veneration and "cult" as the organizational form. This became the usual use of the terms, being still more reified by the re-translation into Latin in the many corpora entitled *Corpus cultus* . . . in the *Études préliminaires*. According to a principle, which Burkhard Gladigow has called "reconstruction under the conditions of perfection", membership of the (occasional?) venerators, regular participation, and clear-cut boundaries, are usually drawn together into a complex called "cult" or even "religion", as the series title has it.[58]

As already indicated, more recently research has addressed these problems, starting from the question, whether Christianity did employ the forms of *collegia* or *thiasoi*.[59] Here, a group of volumes edited during the last fifteen years has brought major advances in differentiating the concepts as the phenomena.[60] The notion of group has been given renewed attention, too, and the notion of group religion been suggested.[61] Again, these studies have advanced conceptual tools and enlarged the sample of significant examples, but have not yet offered attempts to historicize the phenomenon.

4. *Changes During the Imperial Period*

My contribution will be disappointing as it is not able to offer, what has been deplored as lacking, outlines of a history of priesthood or associations in the imperial period. For the latter, so far, my own efforts have not transcended some initial studies on terminology, resulting in the hypothesis that it is exactly the period under consideration that witnessed the development of something like "religions" as self-descriptions of religious

---

[57] Nilsson 1974, 115–117 (1st ed. 1951).

[58] Thus Ascough 2005, 41, is speaking without problems of the "various Greco-Roman religions" in Sardis and Smyrna.

[59] Recently applied e.g. by Ebel 2004.

[60] Kloppenborg & Wilson 1996; Egelhaaf-Gaiser & Schäfer 2002; Belayche & Mimouni 2003; Harland 2003; in a wider context: Kippenberg 2009 and Bendlin 2005.

[61] Rüpke 2004b; Harland 2005; Rüpke 2007.

groups.[62] This, however, is proving the importance of the problem rather than offering a solution to the lack of a history. For the rest of the paper I will content myself with given a few indications for the development of priesthoods in the period concerned, concentrated, however, on the city of Rome.

Right at the start I have to point to an example warning us about the generalization of such examples. By the very late republic, several augurs, M. Tullius Cicero, Ap. Claudius Pulcher, M. Valerius Messala Rufus, wrote treatises about divination or augural law.[63] This has to be seen in a process of bringing religion into the form of knowledge and an intellectualization of priesthoods, but this process was not continued during the Principate and hence does not offer a model for the intellectualization of Christian *episkopoi*. But other developments had longer lasting consequences, which—like the term *sacerdos*—were transported throughout the religious field of the empire and imprinted on or combined with other traditions. I would like to pick out two developments in classical Roman priesthoods that might indicate larger developments due to intercultural exchange and political change.

In the context of a study on the probably Roman treatise "To the Hebrews" in 2012 I could demonstrate significant developments in the concept of priesthood in Flavian times. According to Suetonius Titus, probably suffering from bad press, on entering the supreme pontificate, probably a few months after his accession to the throne, he made a declaration that he would keep his hands pure and promised that he would rather die himself than killing anybody else:

> *Pontificatum maximum ideo se professus accipere ut puras seruaret manus, fidem praestitit, nec auctor posthac cuiusquam necis nec conscius, quamuis interdum ulciscendi causa non deesset, sed periturum se potius quam perditurum adiurans* (Suet., *Tit.* 9, 1).
>
> Having declared that he would accept the office of *pontifex maximus* for the purpose of keeping his hands unstained, he was true to his promise; for after that he neither caused nor connived at the death of any man, although he sometimes had no lack of reasons for taking vengeance; but he swore that he would rather be killed than kill (tr. J.C. Rolfe, Loeb Library).

Magistrates had to swear an oath *(ius iurandum)* on the laws within five days of entering office; there is no other evidence for elected priests

[62] Rüpke 2010a.
[63] See Rüpke 2008a on the persons.

having to perform the like. The connection of priestly offices with ethics was not entirely new in Rome.[64] Yet, *purus*, "clean" is occasionally used of ritual purity of instruments or animals,[65] rarely—and only in association with the Vestal virgins—as a priestly quality.[66]

Domitian, following his brother in 81, stressed the office of *pontifex maximus* in a similar manner. Evidence of a particular stress on the pontificate is provided by Suetonius' detailed account of his multiple prosecutions of Vestals, a task intimately connected with the office of *pontifex maximus*:

> *Incesta Vestalium uirginum, a patre quoque suo et fratre neglecta, uarie ac seuere coercuit, priora capitali supplicio, posteriora more ueteri* . . . (Suet., *Domit.* 8, 3–4; corroborated by Dio Cass. LXVII, 3, 3 f.).
>
> He punished the cases of sexual misbehaviour of the Vestal virgins, that had been neglected by his father and brother, in different and severe ways, first by capital punishment, later in the old manner [of burying alive] . . .

The first case must be related to around 83 CE, that is, already early in his reign; the second might belong to around 89.[67]

Another incidence that would be most easily related to the office of the supreme pontiff concerned the dealing with a member of the pontifical college, the *flamen dialis*. Witness is born by the contemporary Plutarch's *Roman Questions* (50):

> Why did the priest of Jupiter *(flamen dialis)* resign his office if his wife died, as Ateius has recorded? Is it because . . . Or is it because the wife assists her husband in the rites, so that many of them cannot be performed without the wife's presence, and for a man who has lost his wife to marry again immediately is neither possible perhaps nor otherwise seemly? Wherefore it was formerly illegal for the *flamen* to divorce his wife; and it is still, as it seems, illegal, but in my day Domitian once permitted it on petition. The priests were present at that ceremony of divorce and performed many horrible, strange, and gloomy rites.

---

[64] Liv. XXVII, 8, 4–10; Val. Max. VI, 9, 3; *FS* no. 3393: In 209 BCE an unwilling noble, Gaius Valerius Flaccus, was forced into the office of *flamen fialis* by the *pontifex maximus* and changed his way of life as a consequence.

[65] Paul. Fest. p. 248 M; Varro, *RR* II, 1, 20 and Plin., *NH* VIII, 206.

[66] Ov., *Am.* III, 8, 23: *purus . . . sacerdos* in a metaphorical way. Vesta and the rites connected with her—and hence her priestesses, the Vestal virgins—deal with *purgamina* and hence the concept of *purus* (Ov., *Fast.* IV, 731–714; VI, 225–234 in Augustan times).

[67] As argued by Gsell, see Jones 1992, 218.

Other activities attest to a degree of religious activities that was unknown to earlier emperors since Augustus. Suetonius mentions the founding of a new priestly college related to the cult of Minerva (4, 4) and a new dress for the *sodales Flaviales* and the *flamen dialis*.[68] The founding of the new Capitolian *agon* is to be related to the year 86, in 88 Domitian had secular games organized, again using coins to broadcast his religious activities; the series with different ritual details is truly exceptional.[69] It is not only the number of newly founded games or temples[70]—Domitian has to be credited with the rebuilding of the Capitol, the so-called Forum Transitorium, the completion of the *domus aurea* and the Flavian amphitheatre (*Colosseum*)—but it is the visibility of religious offices that must be seen as characteristic of his reign and the time immediately preceding. Not only did he survive the civil war of 69 in the guise of an Isiac priest (1, 2), but he also published an edict prohibiting the sacrifice of cattle during the absence of Vespasianus (9, 1): Whatever the exact content and circumstances, Suetonius' anecdote points to a very particular public image of Domitian, giving him a specific religious aura as a religious actor, not only as a recipient of ruler cult. The important role of the emperor as performer of sacrifice was not usually dependent on a sacerdotal office. Titus' and Domitian's stress on the supreme pontificate must be seen as an innovation.

The potential of the office is demonstrated by a contemporary in a text addressing a successor of Domitian's; it is demonstrated in Pliny's panegyric on Trajan (98–117 CE), a speech held on the 1st September 100 and published in a considerably enlarged form probably in the year following. Important is that the reflection about the fittingness of Trajan's wife is conceptualized with reference to this priesthood:

> *Tibi uxor in decus et gloriam cedit. Quid enim illa sanctius, quid antiquius? Nonne si pontifici maximo eligenda sit coniunx, aut hanc aut similem . . . elegerit?* (83, 5)
>
> Your wife brings you decorum and fame. What could by more blameless than her, what more having the virtues of old? If the supreme pontiff had to choose a wife, he would have elected her or a similar.

The religious ring of the context is visible in the term *sanctius* and even *antiquius.* Pliny implies that among all offices held by Traian, it is the

---

[68] Ibid.
[69] *Coins of the Roman Empire in the British Museum* 2, no. 419–438.
[70] Suet., *Domit*. 5, see Jones 1992, 102–106 for details and further evidence.

supreme pontificate that involves the highest standards and hence is suitable to judge whether the wife is matching the qualities of the emperor.

The differentiation of religious and political roles and the consequential loading of the sacerdotal role could be followed into late antiquity.[71] As early as the 260s multiple membership of the old colleges—combination with the sodalities of the ruler cult is common from the beginning—was becoming normal, at least for those few individuals known to us. The well-known lists of the specialist priestly roles of some aristocrats in the late fourth century[72] are not a reaction to dwindling support of these colleges by Christian emperors, but the end of a long process. Even the inclusion of functions in so-called "oriental" cults is known from the first half of the fourth century.

The priesthoods were becoming less political. Almost all our information on priestly positions of the first, second, and early third centuries comes from honorific or funerary inscriptions; these list the *cursus honorum*, and either include priesthoods chronologically—with the date of appointment—or emphasize the prestige of the priesthood by placing it outside the chronological order (together with the consulate at the beginning of the career, and often at its end). Even dedicatory inscriptions typically mention magistratures or current military posts, and those priestly offices that are not merely incidental. For the later period, however, our knowledge of priesthoods frequently comes from inscriptions that list specialist religious roles only, and make no mention of the *cursus*. The dedicatory inscriptions in the series of *taurobolia* from the second half of the fourth century are of great importance here,[73] but this phenomenon too is older.

Correspondingly, the priesthoods were becoming more religious. In a remote corner of Latium, near the sources of the Aqua Anius Novus and Aqua Claudia, seven *septemviri epulonum* placed two inscriptions, one to the Capitoline Triad (equating Jupiter with the god of the river Anio) and one to Cybele, the *mater deum magna Idaea*.[74] The fragmentary condition of the inscribed text does not allow us to determine the date more

---

[71] The following is taken from Rüpke 2008a, 60–66. Cf. Cameron 2011, 132–172.

[72] E.g. *CIL* VI, 504 (with 6.30779) = *ILS* 4153 (Ulpius Egnatius Faventinus, no. *3318*); *CIL* VI, 500 = *ILS* 4148 (Caelius Hilarianus, no. *1005*); *CIL* VI, 1779 = *ILS* 1259 (P. Vettius Agorius Praetextatus, no. *3468*).

[73] E.g. *CMRDM* 23 = *CIL* VI, 499 = *ILS* 4147; *CMRDM* 27 = *CCCA* 241*b* = *AE* 1953, 238; *CIL* VI, 510 = *ILS* 4152 = *CIMRM* 520 = *CCCA* 242.

[74] *CIL* XIV, 3469 (Triad) and 3470 (MDMI). For a discussion of the prosopographical problem see under no. *3052*.

precisely within the fourth century, but it is possible to reconstruct the theological context. Speculations by Plotinus and the emperor Julian indicate that the "mother of the gods" was the subject of contemporary speculation that made the divinity a cosmological figure: the liquid matter requiring form.[75] The technical procedures for supplying Rome with water were evidently supplemented with sacralizing conceptions such as are manifested in this dedication. The number of seven individuals could be associated with the name of the college and has its parallel in other inscriptions where individuals of senatorial status identify themselves as adherents of various colleges and philosophies.[76] We can bring these groups into juxtaposition with a painting in the catacomb of Praetextatus, also from the fourth century, which shows a meal of *septem sacerdotes*, seven priests, divided into two groups.

What is evident from the analysis of all types of religious organization and priesthoods in the city of Rome, is the mutual influence of organizational principles and concepts of religious specialists. There are developments, attempts at centralization as at establishing principles of social hierarchy as equality according to local standards rather than religious learning. The *episcopus* of the largest Roman church was the oldest of the deacons, the *diaconus maximus*, so to speak, not a charismatic theologian. Such developments might be quite reverse in other areas. I do not postulate a uniform direction to all, but I do postulate that it would be worthwhile taking a closer look on the cult-digressing scale indicated.

[75] Plot., *Enn.* III, 6, 19; Jul., *Or.* VIII, 166a–169d.

[76] See *CIL* VI, 41314 = *NS* 1917, 22 = *BCAR* 45 (1917), 224, and *CIL* VI, 2153, the first from the turn of the third and fourth centuries, the second probably a decade later.

POWER AND ITS REDEFINITIONS: THE VICISSITUDES OF ATTIS

John North

The first of two themes in this paper[1] is the shifting perception of the figure of Attis in the debates of the last fifty years or so, giving priority to the contributions of books in the series launched by Maarten Vermaseren and originally called "Études Préliminaires aux Religions Orientales". In the case of Attis, as the bibliography shows, this is an easy condition to meet. There is plenty to talk about, if little agreement. My second, interweaving theme is the issue of power: I take it in this context to mean the capacity of a religious movement or idea to sustain or increase its reach and influence by whatever means it can employ. In this case, there are some moments in the course of the debate where a reference to power does seem automatically justified:

1. The initial Roman acceptance of Attis, under the protection of the Magna Mater, at whatever date that should be placed, not necessarily co-incident with the arrival of the Magna Mater herself in 207 BCE, but sometime in the following years.[2]
2. The beginnings of the ritual sequence in March; dated fairly securely to the period of Claudius' principate (i.e. 41–54 CE), or at least so dated by the single notice that tells us about it,[3] which identifies Claudius as the first-century CE Emperor by mentioning an anecdote known from Suetonius.[4]
3. The emergence of the *taurobolium* as an elite ritual, sometimes on behalf of the Emperor, in the later second century CE, whatever we make of the religious significance of the ritual.[5]

---

[1] I am most grateful for very helpful discussion with participants at the conference in Toulouse, including Richard Gordon, who provided information and ideas—especially about the curse-tablets from Mainz.

[2] For the republican Attis-statuettes and their date: Pensabene 1982, esp. 85–87, and pls. V–VI.

[3] Lyd., *Mens.* IV, 59.

[4] Suet., *Claud.* 15.

[5] Rutter 1968; Duthoy 1969; for further discussion, see below pp. 289–290.

4. The completion of the March sequence by the addition of the Hilaria, only dated by its presence in the ritual sequence of the fourth century CE Calendar of Philocalus.[6]
5. The Christian counter-attack in the middle of the fourth century CE and thereafter.[7]

At least at these moments, there must have been important religious-power issues at stake in decisions made, sometimes officially sometimes by individuals or groups. At these moments, nobody can well deny that the Attis cult was provoking strong feelings for good or ill. But, of course, there is much variation in the type of power to be identified at the different periods and our understanding must vary too as the explanatory theories have developed, or not, over the years.

It should be emphasised how unlikely Attis was as a candidate for the construction of religious power in the Roman context in particular. Richard Gordon argued a few years ago[8] for a fit between some aspects of the Mithras cult and the hierarchical structures of Roman society. The subordination of candidates for promotion through the grades echoes wider hierarchical social structures. This is surely right, despite there being elements of alien-ness about the chief deity of the cult and the rituals involved; the proposition remains valid, perhaps becomes more valid, if one accepts the theory that the cult was invented more or less from scratch in the Rome area.[9]

The case of Attis is a quantum leap more difficult: not only is he an easterner, like Mithras, but effeminate to the ultimate point of self-castration; he is exposed to suffering and grief consequent on his own actions; in return, he seeks and gets no revenge or recompense; while his cult leads to wild dance, wild music and types of behaviour causing the loss of proper self-control; it is also attended by the *Galli*, devotees who imitate, or claim to have imitated, his self-castration.[10] In other words, he is at every stage the denial of Roman male dominated values, which the Romans, as we believe, saw as at the heart of their imperial and political success. Even Christian writers, attacking the pagan gods, regularly assume that their

---

[6] Degrassi 1963, 242–243; 431 (March 25th); Salzman 1990, 164–169.
[7] See below 284–286.
[8] Gordon 2001a.
[9] As was argued by Beck 2004, 31–44.
[10] For the *Galli*: Vermaseren 1977, 96–101; Beard 1994; Borgeaud 1996, 118–130 = 2004, 80–89; Lancellotti 2002, 96–105; Alvar 2008, 246–261.

imagined pagan interlocutors will share the same moral revulsion as the Christian critics;[11] Arnobius in particular, of course, uses this technique regularly.[12] As this paper considers the extended debate on the history of the Attis-cult, my intention is to ask at each stage what kind of power-relationship has to be assumed to justify the different theories. Precisely because of this central problem of understanding, it has to be admitted that the starting point of the historiographic evolution is the point where the problem we face—what was Attis' appeal?—looks most capable of an easy, traditional solution.

1. *The Dying-Rising God (Power Through the Promise of an Individual Afterlife)*

So long as it could be assumed that Attis was imported as a Near-Eastern deity and a member of a group of deities who expressed the seasonal rhythm of the growth and decay of the food crops and other vegetation, following the ideas of Frazer,[13] it was a reasonable inference that human worshippers were encouraged to believe that they as individuals might follow Attis in his ascent to an afterlife. The pioneering attacks on this line of thought, led by Lambrechts,[14] were in progress before Vermaseren launched the ÉPRO and the beginning of the methodical collection of the evidence leading to his great achievement of *CCCA*.[15] Vermaseren himself in a thorough survey of the evidence available at the time tried to resist Lambrechts' arguments and show (a) that Lambrechts could not prove that the Hilaria (representing the recognition that Attis had indeed risen from the dead) was a late addition to the Roman ritual sequence[16] and (b) that the figures of Attis dancing[17] and especially the winged Attis from the so-called Underground Basilica in Rome could be used to show the connection between Attis and the transmission of souls to the divine world.[18]

---

[11] So Augustine, in *CD* VI, uses Varro as his foil and assumes common values.

[12] For Arnobius' technique, North 2007, 32–33.

[13] On whom, see Lambrechts 1962; Smith 1990, 89–115; in partial defence of Frazer: Alvar 2008, 68–72.

[14] Lambrechts 1962.

[15] Vermaseren 1977–1989.

[16] Vermaseren 1977, 119–125.

[17] Vermaseren 1966, 47–55; id. 1977, 123; cf. Vermaseren 1977–1989, III no. 253, and pl. CXLV; IV no. 137, and Pl. XLIII.

[18] Vermaseren 1977, 55–57; 123, and pl. 39; Vermaseren 1977–1989, III no. 344, and pls. CCII–CCIV. The suggestion has not been found convincing, though no alternative

He was trying to defend at least some elements of the 'utopian' view and it must be said that this reluctance to drop the dying-rising model persists even today in some quarters.[19] This is certainly the easy, if all too easy, way to understand the power of the Attis-cult.

2. *Soteriology in a Locative Context (Power Through Reassurance | Trust in the Natural Order)*

The next clearly defined step in the evolution of views was taken by Giulia Sfameni Gasparro, originally in 1979 and revised, as ÉPRO 103.[20] She took two major steps forward: first, she showed how the parallel of Christianity had had a malign influence on the whole debate and therefore sought to set out in a new direction, freed from the influence of the Christian model.[21] Secondly, she placed great emphasis[22] on the myth in the form recorded by Arnobius of Sicca:

> The Mother of the gods also <digs under these ?>, whence springs up an almond-tree, symbolizing the bitterness of the death. Then she carries away into her cave the pine tree, under which Attis had despoiled himself of the name of a man, and joining her grief with Acdestis, beats and tears her breast round about the trunk of the tree now at rest (?). Iuppiter, asked by Acdestis that Attis should come back to life, refused; but he granted willingly as much as fate would permit: that his body should not rot, that his hair should always grow, that a little finger should live on and that it alone should be kept in constant motion. Acdestis was content with these concessions and consecrated the body at Pessinus and honoured it with annual rituals and with overseers from among the priests.[23]

---

identification has been established; and it still seems significant that four 'mourning Attis' figures stand at the corners of this scene; but on the uncertainty of such identifications, see Schneider 1986, esp. 18–20; 123–125; 185–186.

[19] Lancelotti, e.g., (2002, 152–169) discusses the possibility, but as a late development.

[20] Sfameni Gasparro 1985.

[21] Ibid., xiii–xviii and *passim*.

[22] Ibid., 38–42.

[23] *Mater suffodit †et as† deum, unde amegdalus nascitur amaritudinem significans funeris. Tunc arborem pinum, sub qua Attis nomine spoliaverat se viri, in antrum suum defert et sociatis planctibus cum Acdesti tundit et sauciat pectus pausatae circum arboris robur. Iuppiter, rogatus ab Acdesti ut Attis revivesceret, non sinit; quod tamen fieri per fatum posset, sine ulla difficultate condonat, ne corpus eius putrescat, crescant ut comae semper, digitorum ut minimissimus vivat et perpetuo solus agitetur e motu. Quibus contentum beneficiis* Agdestim *consecrasse corpus in Pessinunte, caerimoniis annuis et sacerdotum antistitibus honorasse*: Arnob., *Nat.* V, 7.

Gasparro's interpretation looked beyond finding meaning only in the survival *of* death and found it instead in 'survival *in* death'.[24] Attis died, as a human must, but he was placed in a position between life and death where he could be conceived as mediating between the two realms. How can limited survival express a positive outcome? The disappearance had to be not total or final, so that Attis remained powerful even under the condition of *virtual* death. On the model of Bianchi's *dio in vicenda*, the god whose characteristic is a sequence of happenings or vicissitudes,[25] these vicissitudes may end in death, but the key distinction to be preserved is between the god in ritual who must exist in order to be annually lamented and the god in myth who became to all intents and purposes powerless.

What was demonstrated by Gasparro, following Bianchi, was that (to use the terminology of J.Z. Smith)[26] salvation did not have to be located automatically in the utopian sphere; the concept made sense also in the locative sphere. So one could now think for the first time that the cult might be offering a form of salvation to its followers, mediated through the suffering and death of Attis, who disappeared but never totally or finally and was thus available, despite his vicissitudes, to be mourned again the following year and every year. The next question must be: where is the power located and where can it operate? Gasparro kept to the notion, which runs through her account, that Attis represented the life and death of the vegetation,[27] from which it seemed to follow that he stood as the guarantee of the sustaining of the natural order, even though food crops, as opposed to pine-trees and flowers, do not obtrude very much in the mythical material.[28]

3. *Drudgery Divine (Power through the Giving of Understanding)*

Jonathan Z. Smith, in a series of lectures,[29] enthusiastically accepted the progress that Gasparro had made ('stunning', he called her book) and provided the last phase of this turning point in the historiography,

---

[24] Sfameni Gasparro 1985, 124–125.
[25] See Bianchi 1965.
[26] Smith 1990, 121–142.
[27] Sfameni Gasparro 1985, 43–49.
[28] There is the almond-tree (quoted above n. 23), to which Arnobius gives a symbolic interpretation.
[29] Smith 1990, 126–129.

deriving from Lambrechts, Vermaseren and Bianchi, but only realising its full potential at this point. He accepted Gasparro's achievements, but with a major reservation: myths should not be understood as statements *about* nature,[30] not feeble (one might once have said 'primitive') attempts to explain natural phenomena, the key idea for Frazer, though long the object of radical criticism.[31] For Smith, Gasparro's ideas are still too closely tied to the vegetation-cycle;[32] his principle is that myths are not *about* nature or natural categories; they make use of nature or natural categories to think about moral and intellectual categories. Nature provides the medium through which society works out and shares its basic conceptions. If so, then the question is what does the element of seasonal circularity imply? Where Gasparro and Smith agree is that Attis stays in the sphere of what Smith calls the 'locative', as opposed to 'utopian'. Salvation can be understood of continuity in the here and now. In Smith's version, however, the myth represents the transformation of *pathos* into *ethos*: i.e. the singularity of the death resolves itself into a pattern; death cannot be escaped or defeated, but its effects can be modified.[33] The ritual memorialisation guarantees the continued presence of Attis and generates a confidence that the world of the dead is not entirely alienated. In other words, the cult secures a better and more informed way of coping with the problems of life.

I want to emphasise at this point an important contribution from EPRO 91, edited by Vermaseren himself and Bianchi.[34] In the middle of the fourth century CE, various Christian writers[35] simultaneously reacted to Porphyry's proposition that there were various different routes to the truth, apparently implying that the 'Attis route' might be as valid a way as the 'Jesus route'.[36] In reply, they all appealed to the idea (admittedly, not new)[37] that the mystery cults in general and the Attis cult in particular were introduced into the world before Christianity by the Devil, taking improper and cunning advantage of his foreknowledge of what Christianity would be. It seems obvious that this position would only have emerged

---

30 Ibid., 128–130.
31 See, e.g. Lévi-Strauss 1962, 123–127 = 1966, 93–95; Smith, 1990, 128–129.
32 Sfameni Gasparro 1985, 43–49.
33 Smith 1990, 129.
34 Pépin 1992.
35 Firm. Mat., *Err.* XVIII; XXII; XXIV; Ambros., *Quaest.*84; Aug., *In Iohan.* VII, 6. See also, Cracco Ruggini 1979.
36 Porph., *Regr.* fgt. 12 Bidez = 302 Smith, quoted by Aug., *CD* X, 32.
37 See Just. Mart. I, 62; cf. Pépin 1992, 259.

in an atmosphere of competition for adherents. We have to postulate: first, that the Christians around this time began to regard Attis as a threat or competitor; secondly, that they believed that the cult had some attractive element—perhaps an innovation of these years, resulting from the ongoing competition for members between religious groups.

If the fourth century CE was indeed the time when Christians specifically identified Attis as a rival to Jesus, it might seem tempting to connect this development with a rise in the divine status of Attis in late antiquity, as most clearly expressed in the celebrated dish from Parabiago, where Attis appears in the chariot on an equal basis with the Magna Mater.[38] Recently discovered evidence, however,[39] in the form of curse-tablets certainly dated to 70–130 CE, show Attis already treated as a high god at a far earlier period. Admittedly, evidence from one locality and from the local practice of cursing cannot give us reliable information about general trends; but the chronology of Attis' development as a god has never been secure and awareness both of Attis himself and the blood of the Galli in these texts is very striking.[40] At the very least, they make it impossible to argue that evidence of Attis' rise must be dated late in the Empire.

4. *Efforts to Recuperate? (Power in the Context of to Competition and Commitment)*

There has been some retreat from the point reached by Gasparro and Smith, to recuperate at least some of the earlier ideas in one form or another. In the context of this paper, the trend can be seen as seeking ways in which this most improbable cult would have been generating power in Roman or Roman-influenced societies. I am, however, not wholly convinced by any of these more recent arguments. Characteristic positions taken up in this sustained debate:

a. that Attis had already been a full deity in the context of the Pessinus tradition;[41] but the evidence seems altogether too tenuous, the conclusions speculative and the implications for the Roman period unclear.[42]

---

[38] Vermaseren 1977–1989, IV 268, and pl. CVII: for the date, Musso 1983.

[39] Blänsdorf 2010, esp. no. 2. (= *AE* 2004, 1026), at pp. 166–168 (*bone sancte Atthis Tyranne adsis*); and no. 17 at pp. 283–285 (= *AE* 2005, 1124), referring to the spilt blood of the *Galli*.

[40] See Gordon 2012.

[41] Roller 1999; Lancellotti 2002.

[42] See Bremmer 2004; Sfameni Gasparro 2006, 201.

b. that there is continuity, not a radical shift in late antiquity,[43] especially in regard to the *taurobolium* ritual, for which see the discussion below.[44]
c. that there must have existed a group of initiates that formed the core of the Attis worship, who share ideas encoded in the myth; so that we should conceive of a group as containing *Galli*, other initiates and also other members.[45]

There is no doubt that important arguments have been developed in all these books and this paper is limited to one aspect of their themes. But the new arguments are at times clearly dependent on the dubious exegesis of flimsy evidence. Christian sources are surely treacherous in the reconstruction of pagan cultic activity either in their own day, or still more, earlier periods.[46] Of course, their information is shot through with hostility if not distortion; but the passages themselves on which the picture has to be built are sometimes weak in structure and knowledge.[47] A different problem affects the case of Julian and Sallustius: we have no way of disentangling what is neo-Platonic philosophical exegesis from the ideas derived from the practices of the Attis-group members themselves.[48] But however suspicious one should be of interpreting religious life through philosophical debates, the chances that Julian and Sallustius had knowledge of Attis cult must be better than the chances that Christian writers did—or, if they did, were concerned to report it accurately.

A possible exception among Christians is Arnobius of Sicca: he is often treated as if he were merely a vehicle transmitting the myth from far earlier sources,[49] but he does include sharp observations, making the reader wonder whether he had really been an active pagan and learned some of his knowledge from practice, not books.[50] Thus, he argues that the rituals and the myth are inseparable so that Attis-worshippers could

---

[43] Borgeaud 1996/2004.
[44] See below, 289–290.
[45] Alvar 2008, 276–282.
[46] We should, surely, be inclined to trust them least of all for alleged 'secret' passwords. See also below, Appendix 1.
[47] Two of the key passages so exploited are discussed in Appendix 1, below.
[48] For discussion: Sfameni Gasparro 1985, 60–62; Alvar 2008, 276–278; 291–292.
[49] For the claim that Arnobius' material derives from Timotheos, the late 4th century BCE Athenian exegete (*RE* no. 19), see Borgeaud 1996, 71–75 = 2004, 43–46; Bremmer 2004, 452–456.
[50] North 2007.

never renounce the myth however repellent it might be, because it was enthroned in their own ritual practice:

> And yet how could you (i.e. pagans) argue for the falsity of this account, when the very rituals that you perform in their annual cycles bear witness that you believe it to be true and to be judged as of proven trustworthiness. For what is the meaning of that pine you always admit into the sanctuary of the mother of the gods on the appointed days? Is that not the likeness of that tree beneath which the frenzied and ill-fated young man laid hands on himself and which the mother of the gods sanctified to assuage her grief?[51]

Secondly, he comments on the denial of the role of the male in genesis:[52]

> A story ever hostile and bitterly inimical to the male sex, in which not only do men put aside their virility, but even beasts that were males turn into mothers.[53]

This is the Arnobian theme developed so convincingly by Borgeaud in *La mère des dieux*.[54]

Thirdly, he puts emphasis on the separation from, and reuniting with, the goddess implied in the myth. But note that in Arnobius this seems to take the form of separation from the goddess; restoration is achieved only after death and then only in the form of the qualified death we have seen above,[55] which was in any case sought by Acdestis, not by the Mother.[56] At first sight, therefore, Sallustius' account seems radically disconnected from the Arnobian tradition:

> As the primary gods perfect the secondary ones, the Mother loves Attis and confers heavenly powers on him—that is the meaning of the cap; but Attis loves the nymph and nymphs are the overseers of coming-into-being (*genesis*), for everything that comes into being is in a state of flux (*rhei*). Since, however, it was necessary that the coming-into-being should stop and what was already worse should not decline into the ultimate evil, the creator, who was causing all this, casts his generative powers into the world of becoming

---

[51] *Et tamen qui potestis falsitatis arguere conscriptionem istam, cum ipsa sacra sint testimonio, quae per cursus annuos factitatis, et credi a vobis esse veram et exploratae fidei iudicari? Quid enim sibi vult illa pinus, quam semper statutis diebus in deum matris intromittitis sanctuario? Nonne illius similitudo est arboris, sub qua sibi furens manus et infelix adulescentulus intulit et genetrix divum in solatium sui vulneris consecravit?*: Arnob., *Nat.* V, 16.

[52] Cf. the opposite view of the Naassene 'Gnostics', for whom Attis was born from the tree without female assistance; Lancellotti 2002, 164–177.

[53] Arnob., *Nat.* V, 13.

[54] Borgeaud 1996, 153–156 = 2004, 108–110.

[55] See above, 282.

[56] Arnobius cit. n. 24: *rogatus ab Acdesti ut Attis revivesceret, non sinit*.

> (*genesis*) and is reunited with the gods. This did not happen at a particular moment, but is always in progress; the mind sees the whole at once, but the word expresses some of it first, some of it second. Since the myth is in an intimate relation to the *kosmos*, we imitate the *kosmos* (how better could we keep ourselves in order?) and celebrate a ritual on this account.[57]

So, the essence of the Sallustian position is the physical separation of the human-generation substance from the divine sexless substance. If you hold that the Arnobian account really does go back to Timotheos and thus to other far earlier sources and in no sense represents the position in Arnobius' own time, there is obviously no question of any connection. But there are elements that might suggest a different development:

> But the Mother of the Gods knowing the *fatum* of the young man and that he could only be safe amongst men for so long as he was kept free of the marriage-bond, in case some misfortune should happen, knocks down the walls with her head (this is the reason that she became crowned with towers) and enters the closed city.[58]

> His life flows out with the stream of blood, but the Great Mother of the gods gathers and <washes> the cut-off parts and throws earth onto them, <as they had> previously been covered and wrapped up by the garment of the dead.[59]

Putting these two passages together (if that is a legitimate procedure)[60] suggests a narrative in which Attis' special status, i.e. his particular mixture of the human and the divine, depends on his not marrying (that is his *fatum*); and the separation of his human and divine elements are symbolised by the washing and burial in the earth of his human-related elements, the preservation of his divine-related elements. If that reflects ritual practice in the cult, then the kernel of the Sallustius/Julian conception might be found here; we need not think that earlier Attis-worshippers had thought in exactly these terms; only that these are the ritual foundations

---

[57] Sallust. 4.

[58] *Verum deum mater adulescentuli fatum sciens interque homines illum tamdiu futurum salvum quamdiu esset solutus a matrimonii foedere, ne quid accideret maesti, civitatem ingreditur clausam muris eius capite sublevatis, quod esse turritum ratione ab hac coepit*: Arnob., *Nat.* V, 7.

[59] *Evolat cum profluvio sanguinis vita, sed abscisa quae fuerant Magna legit et <lavit> Mater deum, inicit his terram <ut erant> veste prius tecta atque involuta defuncti.* <lavit> *Marchiesi.* <ut erant> *Castagnoli.* Arnob., *Nat.* V, 7.

[60] It should be noted that in Arnobius' narrative, these two passages are separated by the intervention of Acdestis and the mass attack of panic that leads to Attis 'death'; but they do incorporate the initiation and resolution of the crisis; or, in other words, it is the Goddess who starts and resolves the attack of *mania* (madness), on which see Sfameni Gasparro 1985, 14–19.

on which the neo-Platonists were building. If that is right, then the conclusion of Sallustius' comment quoted above might be taken as not so far removed from the cult's own tradition. Of course, it is an interpretation of the ritual as well as a report of it, and may have been one of many competing or co-existing interpretations among the followers of the Attis-cult.

If the implications of Arnobius and the other Christian sources are taken together, the Christians do seem anxious to repel this competition in particular. In the light of this point, Alvar[61] is right, in my view, to ask whether we should understand the late imperial Attis-cult as a cluster of myths, rituals and artefacts within the shadow of the Great Mother's cult; or as of an identifiable group of worshippers, with whom contemporaries would have been familiar, maintaining a specific complex of rituals and ideas. Is there a case for thinking that anybody, apart from the Galli, saw him- or her-self as exclusively devoted to this specific cult? We know very little about any Attis-groups except that the Christian sources in talking of passwords and mutual recognition imply that they at least were thinking in these terms.[62] We do know of various bodies—*cannophoroi, hastiferi, dendrophoroi*[63]—associated with aspects of the ritual programme; we can also make something of the creation of the *Archigallus*,[64] which seems to imply a structure of which he was intended to be the head. Alvar's argument is, as he recognizes himself,[65] imperfect since there is no direct evidence about the character of these groups, their structure or initiation-rituals. The debate on the development of the *taurobolium*[66] is relevant here: the central question is whether Borgeaud, followed by Lancellotti,[67] can prove that it was a substitution ritual, making it possible to be a devoted follower, without having to undergo physical castration, i.e. a symbolic *Gallus*. Was that a move designed to widen group membership?

There are, I fear, objections to their view: first, the evidence from the *Protrepticus* seems flimsy, with no clarity at all as to which aspects of the

---

[61] Alvar 2008, 276–282.

[62] See above, 286.

[63] Thomas 1984, 1529–1533; Alvar 2008, 287–293; for the *cannophori* at Ostia, Rieger 2004, 159–168.

[64] Apparently to be dated in the second century CE: see Borgeaud 1996, 133–135 = 2004, 92–93.

[65] Alvar 2008, at 281.

[66] For the rejection of the sensational evidence of Prudentius, McLynn 1996; Alvar 2008, 261–265. For the famous (now discredited) reconstruction of the pit, see Vermaseren 1977, fig. 30; for critique of the supposed archaeological evidence: Rieger 2004, 110–112.

[67] Borgeaud 1996 156–168 = 2004, 10–19; Lancelotti 2002, 110–115.

ritual Clement was ascribing to the Attis cult and even less about what the mysteries of Zeus and Deo have to do with it (see Appendix 1). Secondly, the *tauroboliati* recorded are rich and influential men and women.[68] But thirdly, there seems to be a category confusion here: it is accepted that castration led to complete loss of status in a Roman community;[69] the driving argument behind the Borgeaud/Lancellotti position is that symbolic castration was *not* seen as having this effect. But that seems to imply that the religious ritual was perceived as meaningless: for men in a prominent position in society to undergo symbolic castration surely risked their social position. Alvar,[70] for rather different reasons, rejects the idea of a substitution ritual; but he also makes the point that the implication for good or ill of the theory must be that the status of Gallus was the central feature of an Attis group, or there would have been no point in a substitute version. Was that really the case?

From my point of view, it is a matter of regret to reject this theory. In broad terms, one can say that the Christian writers' concern about the Attis-cult is best understood if it was viewed as a powerful rival in an environment of competition for members.[71] Within the overall logic of the situation, therefore, we can only understand the prominence of the Attis cult in the later Empire on the assumption that it had the capacity to generate a powerful impact and to attract commitment. Any attempt to confirm this conclusion should be welcomed. It has also long been recognized that Attis—child of a god, always placed between man and god, destined to suffer and die, potentially symbolizing the renunciation of sexuality[72] and so on—could have had a similar appeal to that of Jesus and hence the need to make him a Satanic invention.[73] One can therefore best argue that what had earlier seemed to be a source of weakness in the cult, its un-Roman character, became a strength in the context of the new forms of religious competition. Power could be produced in the new context precisely by the features of suffering and failure, not reflecting the social order but defying it. Attis' weakness had at last become his strength.

---

[68] Alvar 2008, 266–270.

[69] *Dig.* XLVIII, 8, 4, 2.

[70] Alvar 2008, 258; 261–276, esp. 274–276.

[71] For the notion of competition, North 1992; note that we now have a dateable use of the *taurobolium* as an insult to a leading pagan aristocrat from a Pope, following Cameron 2011, 273–319, esp. 317–319.

[72] Cosi 1986; Fear 1996; Lancellotti 2002, 94–96.

[73] See above, 285–286.

Appendix: Three Problem Texts

The three texts discussed in this appendix, two Christian, the third pagan, have all figured in recent discussions of the Attis-cult. My intention here is only to indicate very summarily why I do not rely on them in this article. They are all of interest in themselves and the first two provide important evidence for Christian attitudes towards paganism in general and Attis in particular; what I dispute is that any of these passages can safely be used as evidence of actual pagan practice.

1. *Firm. Mat.,* Err. *XVIII, 1*

> I want now to explain the passwords and 'symbola' that allow the pitiful crew to identify one another in the midst of their superstitions. They have their own passwords, their own responses, which diabolic teachings have supplied for their sacrilegious assemblies. There is a certain temple where the *doomed*[74] candidate, so as to be admitted to the innermost parts, says: 'I have eaten from the tambourine, I have drunk from the cymbal, I have learned the secrets of the cult'. (In the Greek that is) 'I have eaten from the tambourine, I have drunk from the cymbal, I have become the initiate (*mystes*) of Attis'.

The profound hostility of this passage is patent. The supposed location is a 'certain temple'; the purpose is to reveal the password that the candidate needs so as to be admitted to an inner room. The only element that identifies this as concerned with Attis at all is the Greek version, which is not a translation of the Latin version and in is itself different from the other versions we have of this alleged formula. The location and character of the 'certain temple' is left completely unspecified. I can see no reason at all to trust this text as evidence.

2. *Clem.*, Protr. *II, 15*

This is, in many ways, the least trustworthy case of the three: the first sentence clearly concerns the myth of Zeus and Deo. The second sentence brings in the 'Phrygians', but is clearly a parenthesis, rightly so punctuated by Marcovich:

> The Phrygians celebrate the same things in honour of Attis, Cybele, and the Corybantes.

---

[74] For the significance of doomed (*moriturus*) see Alvar 2008, 277.

The third sentence quite evidently picks up the thread from the first sentence. It is then totally unclear what if anything the relationship with the Phrygian cult is supposed to be, apart from some degree of resemblance. When the passage then carries on to say 'the symbols of *this* initiation', this can only be the mysteries of Deo, whatever they were, since that is evidently the topic of the previous sentence. It is therefore, to say the least, unclear which cult is supposed to use the formula, given in yet another version, as follows:

> I have eaten from the tambourine, I have drunk from the cymbal, I have carried the sacred vessels; I have penetrated behind the *pastos*.

Once again, I see no reason to believe a word of this.

3. Damascius,[75] who was certainly not a Christian, gives an account of a dream of his own, which followed the story of his surviving the descent into a pit from which nobody was supposed ever to emerge alive. He claims to have dreamed that he was Attis and celebrating the festival of the so-called *Hilaria* together with the Mother of the Gods, which was 'an expression of his salvation from Hades'. The interpretation here is that the dream only makes sense in its context, if the *Hilaria* bore the relation to the rest of the March ritual sequence that Damascius had to the pit in which he might have died, but had not; i.e. the *Hilaria* celebrated the survival of Attis, who similarly might have died, but survived. This is the only evidence directly connecting the *Hilaria* with survival after death; but nothing tells us that this 'survival' was any more a total restoration than the one reported by Arnobius, as discussed above.[76] Trying to show a substantial connection between the individual survival of death and the introduction of the *Hilaria* on the basis of this passage is building on sand—or rather over the pit of Hades.

---

[75] *Hist. phil.*, fr. 87 = Athanassiadi 1999, 218–221; for a more positive view than mine, Lancelotti 2002, 158–160.

[76] See above, 281–283.

LES SAGES SÉMITISÉS. NOUVEL *ETHOS* ET MUTATION RELIGIEUSE DANS L'EMPIRE ROMAIN

Guy G. Stroumsa

Dès les premières pages des *Religions orientales dans le paganisme romain*, Franz Cumont insistait, en 1906, sur l'importance capitale de l'Orient pour comprendre le monde méditerranéen dans l'Antiquité, et en particulier sous l'empire romain. Depuis l'époque archaïque, les civilisations de la Grèce et du Proche Orient avaient eu des relations complexes, économiques et culturelles tout autant que militaires. Cumont avait su reconnaître, mieux que la plupart des antiquisants de sa génération, ce que les frontières cognitives établies par les disciplines traditionnelles entre Méditerranée et Proche Orient avaient de factice et de pernicieux. Plus précisément, il avait su reconnaître non seulement l'importance, mais aussi la valeur de « l'Orient », et s'efforçait de retrouver, dans cet Orient, les valeurs qui avaient permis, sous l'Empire, un renouveau spirituel multiforme, dont le christianisme représentait pour lui l'acmé. Dans le domaine de la religion, l'apport de l'Orient à la culture gréco-romaine, insistait Cumont, était dans sa majeure partie positif.

À l'approche généreuse, ouverte, de Cumont on peut opposer celle du Père André-Jean Festugière, qui, comme Cumont, mettait l'accent sur la vie spirituelle, sur la rencontre des religions et des cultes. Festugière, cependant, dans le premier volume de *La révélation d'Hermès Trismégiste*, publié en 1943 — et dédié à Cumont ! — attribuait en grande partie à ce qu'il appelait le « mirage oriental » (p. 20) le déclin du rationalisme observable dans l'empire du second siècle. Malgré la différence profonde entre leurs perspectives, à la fois Cumont et Festugière avaient reconnu à juste titre que les profondes transformations religieuses dans l'empire romain ne pouvaient s'expliquer que sous l'impact profond de traditions orientales, de provenances diverses. Pour Cumont, helléniste de formation, mais passionné par l'Orient (autant que Reitzenstein, mais de façon bien plus sobre et lucide), l'étude des « religions orientales » se devait d'éclairer le cadre de la conquête de Rome par le christianisme, lui aussi venu d'Orient. Rien de tel chez Festugière, qui, n'exprimant pas de véritable intérêt pour l'origine juive, donc orientale, du christianisme, s'intéressait surtout à la *praeparatio evangelica* dans la culture hellénistique. Il est peut-être symptomatique que le belge Cumont ait ici gardé plus de bon sens historique

que le dominicain français Festugière. Car le schisme entre études classiques et théologiques, consommé dès le début du XIXe siècle, était exacerbé en France par la suppression des Facultés de Théologie et la séparation de l'Église et de l'État.

Le fait est que pour la sensibilité européenne, le christianisme est tout autre chose qu'une « religion orientale ». C'est avant tout comme le fondement, avec la culture gréco-romaine, de l'identité européenne, qu'il est perçu. Et bien que le volume 93 des ÉPRO, *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, publié en 1981 sous la direction de Maarten J. Vermaseren, fasse place, parmi ses vingt chapitres, au premier christianisme et au judaïsme rabbinique, la collection dans son ensemble laisserait à peine supposer l'existence du christianisme et du judaïsme rabbinique, religions ayant droit chacune à ses propres cadres éditoriaux, et par cela même reléguées dans la pénombre, de façon paradoxale, par les savants étudiant l'histoire religieuse de l'Empire romain[1].

Car n'est-ce pas l'évidence même que la grande mutation religieuse de l'Empire romain, c'est sa christianisation ? Au IVe siècle, plus de la moitié des habitants de l'Empire sont convertis au christianisme[2]. Cet atavisme intellectuel était bien relevé par Henri-Irénée Marrou, qui se demandait, dans *Décadence romaine ou antiquité tardive ?* (Paris, 1977), si un certain mépris pour le christianisme n'avait pas partie liée au mépris traditionnel pour le Bas Empire. « Il est permis de se demander, écrivait-il, si la dépréciation traditionnelle de l'Antiquité tardive n'a pas été, à la base, inspirée par un dédain a priori pour tout ce qui est chrétien »[3]. La question des relations entre *ethos* et mutation religieuse dans l'empire romain revient à se poser le problème, autant philosophique qu'historique, du rapport entre modes de vie et de pensée. Il ne peut s'agir ici, bien entendu, de prétendre résoudre ce problème. C'est à bien le poser que ces pages s'efforceront.

Pour l'historien des idées ou des religions, il ne fait pas de doute que ces rapports existent, et qu'ils sont étroits. *Ethos*, toutefois, n'est pas l'équivalent de mode de vie : sous tous climats, de tous temps, on ne vit pas comme on sait devoir vivre. L'*ethos*, dans ce sens, reflète la vie idéale telle que se la représente une société. Concept condamné à rester vague dans une société aussi complexe que celle de l'empire romain. Notons d'ailleurs, avec Peter Garnsey et Caroline Humfress, que nous en

---

[1] Sur la question du christianisme comme modèle ou exception de « religion orientale », voir Auffarth 2008.

[2] Voir Mitchell 2007.

[3] Marrou 1977, 115.

savons d'avantage sur l'*ethos*, ou les attitudes morales, que sur les rapports humains concrets[4]. La littérature patristique, par exemple, offre de riches développements sur le théâtre et les spectacles, condamnés pour leur dépravation des mœurs. Mais nous en savons beaucoup moins sur l'évolution des mœurs concernant les spectacles, si ce n'est qu'ils devinrent de plus en plus vulgaires[5].

L'ouvrage classique de Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* (dont le premier volume fut publié en 1934, après l'exil de son auteur, juif, de l'Allemagne nazie en Palestine britannique), est ici symptomatique. Ce classique était à l'origine une thèse rédigée sous la direction commune du *Neutestamentler* Rudolph Bultmann et du philosophe Martin Heidegger — lui-même un personnage pour lequel la question des rapports entre vie et pensée est éminemment pertinente. Jonas insistait sur « l'être-jeté-au-monde », la *Verworfenheit*, concept fondamental pour l'existentialisme heideggerien, qu'il identifiait comme typique des grands courants gnostiques des premiers siècles de notre ère, allant jusqu'à y voir le dénominateur commun des systèmes intellectuels et religieux sous l'empire. Ainsi, par exemple, la pensée de Plotin refléterait-elle aussi la *Verworfenheit*, en en faisant l'expression même du *Zeitgeist*[6]. C'était bien sûr ignorer le fait que Plotin avait consacré une bonne part de son enseignement à lutter contre les gnostiques, pour lui des pervertis intellectuels. Pour Jonas, c'était ce que nous appelons aujourd'hui la globalisation, reflétée dans les dimensions œcuméniques, presque, de l'Empire romain, qui était à l'origine, au moins chez une toute petite minorité d'intellectuels, exprimant mieux que d'autres le *Zeitgeist*, ce sentiment d'abandon, de non-sens de l'existence humaine, en particulier dans les systèmes gnostiques. De façon similaire, bien que provenant d'un tout autre milieu intellectuel, E.R. Dodds expliquait en 1965, à l'apogée de la grande peur, en Europe de l'ouest, d'une guerre nucléaire entre les deux superpuissances de l'époque, dans *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, comment le radicalisme religieux du premier anachorétisme chrétien, par exemple, traduisait les profondes turbulences du troisième siècle.

Comment, dans une société donnée, l'*ethos* se transforme-t-il ? Question essentielle, et pourtant à laquelle nous ne savons pas vraiment répondre, bien que l'historien des religions, tout comme l'historien intellectuel,

---

[4] Garnsey & Humfress 2001, Conclusion.

[5] Lugaresi 2008.

[6] Quelle est la différence entre *Zeitgeist* et *ethos* ? Peut-être faut-il voir dans *l'ethos* l'idéal de conduite éthique promu par le *Zeitgeist*.

sache le pouvoir des idées, et l'impact que peuvent avoir sur une société de nouvelles conceptions théologiques. Il y a longtemps, j'ai tenté de montrer comment l'attitude chrétienne face au corps put transformer l'anthropologie sous l'Empire[7]. Que se passe-t-il lorsque une idée inédite, une approche nouvelle, un discours neuf deviennent soudain le nouveau langage commun, transformation aussi imprévue, aussi brutale que le feu ? On s'est essayé de bien des manières à expliquer le phénomène de ce qu'on appelle aujourd'hui, de préférence à la 'conversion au christianisme', la 'christianisation' du monde romain. Le travail de Ramsey MacMullen, définissant facteurs religieux et non-religieux dans les processus de conversion s'impose ici[8]. MacMullen a bien montré la complexité des phénomènes de christianisation et leur impact sur la société. Son approche vient d'être renouvelée et élargie par le riche volume dû aux soins d'Hervé Inglebert, Sylvain Destephen et Bruno Dumézil[9]. Inglebert insiste sur ce qu'il appelle « une triple complexité » du terme de christianisation, qui peut désigner aussi bien la conversion des personnes que la modification d'items sociaux, et à la fois le processus et son résultat[10].

Il n'est bien entendu pas question de reprendre ici à frais nouveaux le problème de la christianisation. Je voudrais plutôt, par le biais de quelques réflexions sur les rapports entre philosophie et christianisme, mettre l'accent sur la façon dont le christianisme, en se présentant — et se représentant — comme une école philosophique, mais d'un genre nouveau, réussit à investir la culture gréco-romaine, ou plutôt cette contre-culture que représentaient les écoles philosophiques, écoles de vie autant que de pensée, comme tout le monde sait, au moins depuis les travaux innovateurs du regretté Pierre Hadot[11]. Ce mode de vie des philosophes, fondé sur les « exercices spirituels », était certes celui d'une toute petite minorité, mais d'une minorité dotée d'un haut prestige, considérée, si l'on veut, comme représentant l'*ethos* de l'élite culturelle gréco-romaine, l'idéal d'équilibre entre vie et pensée.

Pour Werner Jaeger, qui publiait en 1961, l'année même de sa mort, *Early Christianity and Greek Culture*, le christianisme ancien représentait la rencontre de la philosophie grecque et du judaïsme. Le judaïsme hellénistique

---

7 Stroumsa 1990.
8 MacMullen 1984.
9 Inglebert, Destephen & Dumézil 2010.
10 Ibid., 16.
11 Voir par exemple, Hadot 1995. Sur christianisme et philosophie, voir en particulier Löhr 2010.

avait certes croisé la philosophie avant la naissance du christianisme, ainsi qu'en témoignent les écrits de Philon d'Alexandrie, contemporain de Paul, concluant une longue liste d'auteurs juifs hellénophones. Cependant, ce n'est peut-être pas seulement un hasard de l'histoire si ce sont précisément les auteurs patristiques qui permirent de conserver les textes philoniens, alors que les juifs s'étaient désintéressés totalement sous l'empire de leur propre littérature rédigée en grec, une langue qu'ils avaient cessé d'utiliser comme langue de culture. Jaeger a donc raison de considérer les chefs d'œuvre de la littérature patristique comme le moment décisif de la rencontre entre concepts grecs de la sagesse et conceptions juives de la divinité. En s'adressant aux non-chrétiens, les premiers penseurs chrétiens apprirent à utiliser les instruments intellectuels développés par les écoles philosophiques grecques, réinterprétant ce faisant l'approche juive du divin en la moulant dans les concepts philosophiques grecs. Or les philosophes grecs étaient depuis longtemps conscients de l'intérêt de diverses traditions religieuses chez les peuples barbares. Ils avaient ainsi développé sous l'Empire une réflexion sur les philosophies barbares, celle des peuples anciens, possesseurs d'écritures indéchiffrables mais cependant (ou justement pour cela) renfermant de profondes traditions de sagesse[12]. Celle des Juifs, bien sur, mais aussi des Perses, des Indiens, des Assyriens, des Egyptiens. Pour Porphyre, notamment, les philosophes de toutes ces nations ressemblaient aux philosophes grecs par la nature de leur réflexion sur le divin. Il s'agissait, sous le couvert des différentes mythologies, de la même pensée profonde, à travers les cultures. Un Numenius, au second siècle, ira plus loin, en considérant Platon comme un Moïse hellénophone. Comme Numenius avant lui, Porphyre est à la recherche, au troisième siècle, d'une *via universalis*, veut créer les conditions d'une véritable pensée universelle. Ainsi, l'approche des philosophes grecs est confrontée au second siècle à celle du christianisme. Il s'agit là, comme le note Jaeger, de la rencontre de deux systèmes universalistes ; ce qu'il ne souligne pas, c'est la profonde différence entre ces systèmes, même si tous deux représentent une « contre-culture » — terme évident pour parler du christianisme primitif, mais pas moins applicable à l'ascèse caractéristique du mode de vie philosophique.

[12] Voir en particulier Boys-Stones 2001. Boys-Stones montre comment une conception stoïcienne de la sagesse originelle fut réinterprétée par les penseurs chrétiens des premiers siècles, qui se considéraient comme les héritiers de l'ancienne sagesse hébraïque.

Quoi qu'il en soit, c'est cette rencontre qui permit une transformation de l'*ethos* dans l'empire romain — et la naissance de l'humanisme chrétien. Alors que l'*ethos* philosophique gréco-romain mettait l'accent sur l'anthropologie et les principes premiers, l'ethos religieux judéo-chrétien insistait sur l'origine commune de l'humanité par le *fiat* divin. Les chrétiens, cependant, membres d'une minorité religieuse sans identité ethnique propre, et donc considérée comme illégitime (*religio illicita*), se présentaient comme les sectateurs d'une nouvelle sorte d'école philosophique : une école fonctionnant en grec, mais avec des principes issus d'une philosophie barbare. *Hellènismos* avait cessé de signifier pour eux un idéal œcuménique, pour référer au seul polythéisme, indicateur sur d'une attitude religieuse perverse, à jamais renversée par la sagesse barbare de la révélation divine à Israël. Les premiers théologiens et apologistes chrétiens avaient ainsi réussi à transformer, ou à récupérer, le vague malaise, l'inquiétude rampante quant aux limites des cadres traditionnels de la sagesse grecque chez de nombreux intellectuels gréco-romains, surtout ceux provenant des marges orientales de l'empire (comme Porphyre de Tyr ou Numenius d'Apamée, par exemple, pratiquement nés sur le *limes*, au confluent des cultures). Pour retrouver chez les penseurs des peuples barbares les principes mêmes de la sagesse, l'universalisme chrétien utilisait des exercices d'acrobatie mentale différents de ceux qu'effectuaient les philosophes païens. Pour Justin Martyr (qui parlait du *sperma pneumatikon* diffus dans toutes les nations) et les penseurs paléochrétiens à sa suite, le Dieu ayant créé tous les hommes avait aussi implanté sa sagesse dans tous les peuples, même si seule la révélation à Israël avait été totale, restée immaculée par les conceptions païennes. La rétrogradation patristique, si l'on peut dire, de la sagesse grecque, avec sa tache indélébile de paganisme, signifiait aussi la promotion des « sagesses barbares » de tous azimuts. Si l'universalisme était ainsi plus naturel chez les penseurs chrétiens que chez les intellectuels païens de l'empire romain, c'est justement parce qu'il était fondé sur une idée religieuse, celle du monothéisme prophétique, et qu'il s'agissait d'un monothéisme permettant la fondation d'une morale, allant à l'encontre du monothéisme 'païen' dont nous savons maintenant qu'il était assez répandu dans le monde romain[13]. Mais il s'agissait là d'un monothéisme sans âme, pour ainsi dire, sans mythes et

[13] Voir Athanassiadi & Frede 1999, ainsi que Mitchell & van Nuffelen 2010a et 2010b. Certaines de ces conceptions monothéistes « païennes », par ailleurs, semblent bien avoir des racines juives ou judéo-chrétiennes.

sans rites, et donc incapable de fournir les bases d'une nouvelle éthique universelle. Notons ici que Mani, un contemporain de Porphyre, réussit à créer la première véritable religion aux dimensions universelles, dont les textes fondateurs intégraient dans un nouveau moule les majeures traditions religieuses de l'œcoumène, et savaient faire place à Buddha, Zarathoustra et Jésus.

Bien que Paul Veyne appartienne à une autre génération que le philologue allemand émigré, sa formation intellectuelle, son milieu culturel, sont si différents de ceux de l'humaniste allemand exilé aux Etats Unis qu'il n'y a pas de raison de supposer qu'il ait subi une influence directe et profonde sa part. Pourtant, certains des travaux de Veyne, y compris les plus récents, reflètent, par le biais d'une approche tout autre, la progressive infiltration des idées lancées il y a une cinquantaine d'années par Jaeger. *Quand notre monde est devenu chrétien (312–394)* (Paris, 2007), a cette singularité (ou cette coquetterie intellectuelle) de vouloir expliquer le christianisme et la conquête chrétienne de Rome par le biais de l'expérience communiste de l'auteur, expliquant au grand public intellectuel pourquoi, et comment, il faut prendre la religion — ou les religions, monothéistes autant que polythéistes — au sérieux[14]. Veyne, bien sûr, est avant tout un grand historien de la Rome païenne. Il s'est cependant plusieurs fois attelé à la tâche de comprendre la transformation de l'*ethos* dominant dans l'empire. Dans son chapitre de *l'Histoire de la vie privée*, dédié au passage de Rome à Byzance, Veyne commence par remarquer qu'après un siècle de sociologie culturelle, nombreux sont les historiens à admettre leur incapacité à expliquer les mutations culturelles, et leur ignorance même de la forme que puisse prendre une explication causale[15]. La nouvelle moralité (ce que nous appelons ici l'*ethos*), remarque-t-il, n'est pas due, contrairement à ce que l'on pourrait penser, aux stoïciens. Pour Veyne, si l'institution de l'esclavage se transforma, de l'intérieur, c'est bien parce que tout autour d'elle avait changé, parce que la société était en pleine transformation (69). Tout comme son ami Michel Foucault, Veyne essaye de comprendre la transformation du « souci de soi » dans la Rome impériale, et en trouve le ressort dans la privatisation de la religion (214).

Dans « Culte, piété et morale dans le paganisme gréco-romain », Veyne insiste sur les différences conceptuelles de la moralité chez les païens

[14] Pour une étude moins idiosyncratique, présentant une vision plus complète de la conversion du monde romain, voir Baslez 2008.

[15] Je cite l'édition anglaise, Veyne 1987, Ch. I, 5–234 ; voir 43.

et les chrétiens[16]. Sans pour autant tomber dans la caricature (d'origine chrétienne) traditionnelle de la religiosité païenne comme froide et figée, Veyne note que le paganisme était incapable de proposer l'amour d'un Dieu vivant, puisqu'il ignorait « toute relation interne des consciences entre dieux et hommes » (440). La « chaleur éthique » des chrétiens, groupe marginal dans la société romaine, puisqu'ils « appartenaient à l'Empire, mais sans en avoir les mœurs » (472), leur permit, lorsqu'ils utilisèrent la philosophie, d'opérer « un renversement décisif de la pensée religieuse », en transformant le divin (à travers la théologie de la Bible hébraïque) en source de la moralité, en « fondement du Bien » (490). Grâce aux penseurs chrétiens, qui allaient ici à l'encontre des sages païens, la religiosité, comme la morale, dont elle partageait la source, était devenue universelle. Religion et morale avaient certes déjà eues, déjà dans le stoïcisme, des relations étroites, mais ce que les chrétiens, comme les juifs, possédaient, le zèle religieux et moral, le désir d'aller sans cesse plus avant, jusqu'au sacrifice suprême, aucun philosophe, ni Sénèque, ni Epictète, ne l'avaient eu (530).

Ainsi, Veyne explique-t-il la fin de la gladiature sous les empereurs chrétiens: « c'est bien le christianisme qui a mis fin a la gladiature, mais il l'a fait par des détours compliqués, et auxquels on ne penserait pas spontanément »[17]. Pour Veyne, l'universalisme éthique (et établi sur des bases religieuses) des chrétiens « creuse un abime entre la morale chrétienne et les éthiques des sectes philosophiques païennes . . . » (589). Idéal d'un cœur sincère envers le Seigneur et souci des pauvres (et donc devoir d'aumône), voila pour lui les nouveautés révolutionnaires du christianisme. Même s'il n'a pas réussi à changer directement les comportements, il a transformé l'*ethos*, la fondation des mœurs, et a ainsi, progressivement, réussi à transformer les mœurs. (530–531). Pour les chrétiens, morale et religion ne sont plus les conformismes jumeaux qu'ils étaient dans la société païenne (464).

Depuis une génération, les travaux de Peter Brown ont véritablement révolutionné l'étude de l'Antiquité tardive, et en particulier celle de son histoire religieuse[18]. Tel un alchimiste, il a réussi à transformer le bronze du bas empire en l'or spirituel de l'Antiquité tardive, grâce entre autres à

---

[16] Veyne 2005, 419–543. Ce texte avait été rédigé quelques années plus tôt.

[17] « Païens et charité chrétienne devant les gladiateurs », dans Veyne 2005, 545–631. Citation 573. Sur la gladiature, voir avant tout le livre de Ville 1981.

[18] Sur les origines du concept d'Antiquité tardive, voir J.H.W.G. Liebeschuetz, « The Birth of Late Antiquity », dans Liebeschuetz 2006, Ch. XV.

une imagination historique d'une puissance peu commune, et à une langue lumineuse, au pouvoir évocateur sans égal. Plus que d'autres, Peter Brown réussit à faire vibrer pour nous les hommes et les femmes de l'Antiquité tardive, les chrétiens avant tout, mais aussi les païens et les juifs, et à les réinsérer, vivants, dans les milieux historiques fort complexes et fluides dans lesquels ils évoluent. Citant Robin Lane Fox, Brown nous rappelle que la christianisation est un effort sans fin, et qu'elle ne put se faire, dans l'Antiquité tardive, sans le monothéisme passionné de personnages comme Augustin et Shenoute, montrant par l'exemple ce qu'est une vie engagée, et quelle est la qualité du choix existentiel, et si chargé pour l'avenir, entre deux modes de vie et deux cultures, celle du *mundus* et celle de l'Église[19].

La transformation culturelle, comme l'a bien vu Brown, est un aspect essentiel de la révolution religieuse de l'antiquité tardive. Dans son chapitre sur l'antiquité tardive dans l'*Histoire de la vie privée*, il explique que les chrétiens effectuèrent une démocratisation rapide de la contre-culture des écoles philosophiques[20]. La nouvelle école de « philosophie barbare » était ouverte à tous, sans limitations de classe sociale. Au souci de soi — et donc à l'angoisse pour le destin de l'âme — s'ajoutait pour les chrétiens le souci du pauvre — et donc la solidarité exceptionnelle à l'intérieur du groupe. Les chrétiens, écrit Brown, ne prêchent pas nécessairement une morale vraiment nouvelle, mais ils s'efforcent plus que les païens à l'appliquer (260). Par ailleurs, les chrétiens proposent une nouvelle approche de l'éducation, nulle part plus clairement affirmée que dans le cadre monastique (292). Quant à la conséquence la plus dramatique, peut-être, de la révolution culturelle chrétienne, c'est ce que Brown n'hésite pas à appeler la révolution sexuelle de l'Antiquité tardive, dont le fer de lance est, là aussi, le mouvement monastique. Brown a consacré à cette transformation radicale des mœurs un ouvrage entier, dans lequel il décrit et analyse le refus de s'inscrire, par le mariage et la procréation, dans l'ordre traditionnel des choses dans l'empire romain[21].

On voit que l'historien *sui generis* qu'est Peter Brown s'inscrit à la fois dans le sillage de Marrou et dans celui de Jaeger. Comme pour Marrou, le christianisme est pour lui le phénomène le plus fascinant de l'histoire religieuse de l'empire romain. Comme Jaeger, il reconnaît les sources juives

---

19 Brown 1995, 10–25.
20 Dans Veyne 1987, 235–312 ; voir 251.
21 Brown 1988.

de la morale chrétienne, et l'importance capitale de la rencontre avec les écoles philosophiques. Comme Veyne, par ailleurs, il sait apprécier le pouvoir des émotions dans l'histoire religieuse.

Dans un ouvrage publié il y a quelques années, j'avais essayé d'identifier certains des paramètres de la transformation des cadres de la religiosité sous l'empire romain[22]. J'insistais, entre autres, et à côté de l'abandon des sacrifices sanglants (chez les juifs et les chrétiens dès le I^er^ siècle, un peu partout ailleurs avec le temps), ou tout du moins leur profonde perte de prestige, chez les philosophes aussi bien que chez les chrétiens, sur une approche nouvelle du « souci de soi », sur une nouvelle attitude religieuse face aux textes sacrés, et sur la réorganisation des rapports entre religion publique et religion privée. Il ne fait pas de doute que le développement du culte privé dans l'Antiquité tardive est lié à la forme nouvelle de religiosité tolérée, puis imposée par la victoire du christianisme. Une telle privatisation du culte et la transformation des espaces sacrés sont confirmées par le témoignage de l'archéologie, ainsi que l'a récemment montré Kim Bowes, pour laquelle christianisation de l'aristocratie et rituels privés vont de pair[23].

Peter Garnsey et Caroline Humfress ont attiré notre attention sur le fait que les prêtres chrétiens, à l'encontre de leurs « collègues » païens, se doivent d'interpréter les textes saints exposant leurs doctrines sacrées[24]. Depuis l'anonyme *Épître à Diognète*, au second siècle, la littérature patristique conçoit le christianisme comme une école de pensée, comparable dans sa structure aux écoles philosophiques grecques mais profondément différente d'elles quant au contenu de son enseignement. Nous sommes ici en face de ce qu'il faut reconnaître comme un paradoxe : plus le christianisme semble s'intégrer intellectuellement au monde gréco-romain, plus le concept d'*hellènismos* s'identifie, pour les auteurs chrétiens, au paganisme ambiant[25]. Face à la *paideia* traditionnelle, fondée sur les épopées homériques, et donc sur les dieux et les mythes païens, bien plutôt que sur l'étude de la philosophie, les chrétiens ne pouvaient que ressentir une aliénation profonde. L'interdiction faite par l'Empereur Julien aux maîtres chrétiens d'enseigner dieux et mythes en lesquels ils ne croyaient pas souligne le fait que les païens, eux aussi, reconnaissaient l'existence d'un chasme profond entre leur *Weltanschauung* et celle des chrétiens, qui

---

22 Stroumsa 2005.
23 Bowes 2008, 218. Cf. Mitchell 2007, 226.
24 Garnsey & Humfress 2001 ; je cite la traduction française, 151.
25 Voir Bowersock 1990.

s'opposait en principe un système unique d'éducation. Et pourtant, dans une société où païens et chrétiens se côtoyaient, les grandes familles patriciennes chrétiennes, telle celle des Pères Cappadociens (les deux frères Basile de Césarée et Grégoire de Nysse, autant que leur cousin Grégoire de Naziance) décidèrent de ne pas créer de toutes pièces un nouveau système d'éducation, indépendant de la *paideia* gréco-romaine; conservant dans ses grandes lignes la *paideia* classique, ils se contentèrent d'ajouter, en plus de la réserve mentale à la mention des dieux et des mythes païens, une éducation religieuse supplémentaire, fondée sur les Saintes Écritures[26]. Cette décision stratégique, qui ne fut peut-être pas totalement prise en pleine conscience de ses conséquences, fut d'une importance capitale pour l'avenir de la culture occidentale, qui dut dès lors apprendre à se présenter comme fondée sur l'herméneutique non pas d'un, mais de deux systèmes de textes fondateurs, totalement différents l'un de l'autre. J'ai pu en ce sens parler, il y a déjà longtemps, de la « double hélice » de l'herméneutique chrétienne, utilisant une métaphore faisant référence à la structure de l'ADN[27]. Jusqu'en 1453, l'éducation byzantine restera fondée sur Homère au moins autant que sur la Bible. Ce n'est que dans les écoles liées aux monastères (et le plus souvent réservées aux pauvres) qu'Homère disparaitra du curriculum.

En un sens, donc, on peut dire que les racines des systèmes d'éducation qui sont aux sources de l'identité européenne plongent dans l'interaction culturelle de la Grèce et d'Israël. Les rabbins du Talmud, on le sait, avaient fait de l'étude de la Torah le point archimédique de la pratique des commandements éthiques. (*Talmud Torah ke-neged kulan*). Comme le fit remarquer judicieusement Elias Bickerman, une telle conception de l'étude, de la *scholè*, comme reflétant l'acmé du rituel est une belle marque de l'influence capitale exercée par la culture hellénistique sur le judaïsme[28].

On peut donc conclure que la rencontre, dans la littérature patristique, de la sagesse grecque et de celle d'Israël représente la forme la plus durable, la plus puissante de l'interaction entre Occident et Orient, celle qui eut l'impact historique le plus fort. Il s'agit là d'une interaction plus

---

[26] Voir en particulier l'*Oratio ad adolescentes* de Basile de Césarée (j'utilise l'édition de Mario Naldini, Basilio di Cesarea, *Discorso ai giovani*, Firenze 1984). Cf. Jean Chrysostome, *Du bon usage des lettres*, dans Laistner 1951.

[27] Stroumsa 1999, Ch. 2, "The Christian Hermeneutical Revolution and its Double Helix", 27–43.

[28] Bickerman 1970, 111.

importante, encore, que celle qui eut lieu quelques siècles plus tard entre la Grèce et le Proche Orient islamisé.

Les Pères de l'Église insistaient sur le fait que l'« école » philosophique chrétienne était une école d'un genre nouveau, inconnu des philosophes grecs. La sagesse chrétienne, en effet, n'avait rien à voir avec la « sagesse » grecque, ou plutôt les sagesses grecques, puisque chaque école philosophique avait sa propre conception de la vérité. Le statut central de l'éthique dans la pensée paléochrétienne la distingue des écoles philosophiques. Ce statut est d'ailleurs admis par les intellectuels païens, qui reconnaissent aux chrétiens, malgré l'irrationalité de leurs conceptions métaphysiques, la force de leurs convictions morales, pour lesquelles ils sont prêts à tous les sacrifices[29]. Pour les auteurs patristiques, la différence la plus profonde, peut-être, les séparant des philosophes grecs tient au fait que les chrétiens, à l'encontre des païens, pratiquent ce qu'ils enseignent. L'« activisme sapiential » des théologiens chrétiens est effectivement un caractère qu'on ne retrouve pas chez les philosophes grecs. Il provient de l'héritage juif du christianisme. Messianisme et eschatologie impliquent le salut de l'individu et du monde comme l'accomplissement final à la fois des promesses divines et du repentir humain. L'historien ecclésiastique Théodoret de Cyr (son *floruit* date de la première moitié du cinquième siècle) écrit dans sa *Thérapeutique des maladies helléniques* que dans la « véritable philosophie » des moines, il s'agit moins de comprendre le monde, comme pour les philosophes grecs, que de le transformer. Une telle conception, marxiste avant la lettre, reflète un atavisme juif : l'idée de *tikkun 'olam be-malkhut Shaddai*, d'une « restauration du monde dans le royaume divin », le travail exigé de chacun avant la venue du Messie. Le christianisme hérita du judaïsme, entre autres, le lien entre réforme personnelle spirituelle et éthique, d'une part, et rédemption de l'humanité[30].

Ce primat de l'activisme éthique dans la *paideia* chrétienne (*paideia tou Kuriou*) représente un élément essentiel de la révolution religieuse de l'Antiquité tardive[31]. Il faut souligner le fait que d'une telle approche découle une conception de l'éducation inconnue dans le monde gréco-

---

29 Ainsi, par exemple, Alexandre de Lycopolis ; voir Villey 1985.

30 Voir Ladner 1959.

31 *I Clem.* 62, 3. Cela ne veut pas dire, bien sur, qu'il n'y ait aucun rapport entre religion et éthique chez les païens. Un tel rapport, d'ailleurs, semble s'être accentué dans les deux premiers siècles de notre ère. Voir par exemple Liebeschuetz, « Religion A.D. 68–196 », dans Liebeschuetz 2006, VI, spéc. 1002–1003.

romain, puisque son focus est l'éducation religieuse, et qu'une telle chose n'avait aucune place dans la *paideia* traditionnelle de la société païenne.

Sous l'Empire romain, judaïsme et christianisme partagent l'originalité d'être ce que l'on appelle, de façon traditionnelle, des « religions du livre ». Cela ne veut pas dire, bien entendu, qu'aucune autre forme de religion possède des livres sacrés, mais que seuls juifs et chrétiens aient organisé toute leur religion, y compris le culte, autour de la lecture, de la cantillation rituelle, et de l'étude de ces livres. L'importance religieuse fondamentale de l'étude de la Torah imposa le développement d'un système d'éducation unique dans l'Antiquité, fondé sur la discussion orale du système juridique établi sur le texte biblique. Comme une telle éducation est partie prenante d'une religiosité qui se veut intellectuelle (*ein 'am ha-aretz hassid* ; « l'ignorant ne peut être pieux », dit le Talmud)[32], il n'est point étonnant que les juifs semblent avoir eu un degré d'alphabétisation inconnu chez d'autres peuples dans l'empire. Après la destruction du Temple de Jérusalem, le rôle des prêtres disparaît dans la société juive. Les rabbins, qui héritent du pouvoir religieux des prêtres, se définissent par leur savoir, un savoir qui peut en théorie être inculqué à tous les enfants mâles — d'où l'importance de l'éducation.

Puisque leur conception du sacrifice (non sanglant) leur permet de se dispenser du Temple, les chrétiens, eux, conservent, de façon paradoxale, leur rôle aux prêtres. Conséquence directe d'une telle attitude : la connaissance profonde du texte biblique et de son herméneutique est pratiquement réservée à l'élite religieuse, à l'encontre de ce qui se passe à la même époque chez les juifs. Ainsi se développe chez les théologiens chrétiens l'idée d'une religion à deux niveaux, l'un, fondé sur la connaissance profonde du message divin, la *gnosis*, l'autre, ouvert à tous, et ne demandant que la foi (*pistis*). Une telle théologie double, exotérique et ésotérique, qui se retrouve dans d'autres systèmes religieux de l'Antiquité, sera développée, de façon rigoureuse, chez Clément d'Alexandrie, vers la fin du second siècle.[33] A la fois chez les chrétiens et chez les juifs, cependant, le progrès intellectuel, comme le progrès moral, reste intimement lié au progrès spirituel : une compréhension plus profonde de la révélation divine forme un élément essentiel d'une religiosité plus complète.

Une telle approche, cependant, si elle est celle de la majorité des théologiens chrétiens, n'est pas universelle. On trouve dans la littérature

[32] *Pirke Avot*, 2.5.
[33] J'ai étudié ce phénomène dans Stroumsa 1996.

monastique, par exemple, à côté de cette approche discursive, intellectualiste de la religion, une attitude anti-intellectuelle, rejetant la *gnosis* et la sagesse discursive pour louer le fidéisme, permettant seul une approche directe, intime, de Dieu.

Les *Institutions Divines* sont le premier ouvrage de théologie chrétienne systématique rédigé en latin (dans la première décennie du quatrième siècle par le rhéteur chrétien Lactance (*ca* 240–*ca* 320), disciple d'Arnobe de Sicca, et dans ses vieux jours conseiller de Constantin. L'ouvrage représente un effort intellectuel considérable visant à convaincre les païens de la vérité du christianisme, en utilisant des arguments rationnels. *L'Épitomé des Institutions Divines* (peut-être un pseudépigraphe) résume bien les grandes thèses de Lactance. Pour l'auteur, la fausse religion (*falsa religio*) des païens est comparable à la fausse sagesse (*falsa sapientia*) des philosophes, qui restent étrangers à la vérité malgré leurs dons intellectuels et leur grand savoir, « car ils n'ont connu ni Dieu, ni la sagesse de Dieu »[34]. Conséquence directe de l'absence de vérité chez les philosophes : chez eux, pas de concorde.

> Dans la philosophie, on ne célèbre pas de culte, et dans les cultes, on ne traite pas de philosophie ; et la religion est fausse parce qu'elle est sans sagesse, et la sagesse est fausse parce qu'elle est sans religion.
>
> Mais là ou les deux sont conjoints, là se trouve nécessairement la vérité, en sorte que si l'on cherche ce qu'est la vérité elle-même, on peut dire a bon escient que c'est une religion sage ou une sagesse religieuse[35].

Ces remarques lapidaires, avec leur conception réflexive de la religion, et celle d'un culte internalisé et d'une sagesse activiste, résument bien ce sur quoi je voulais attirer l'attention ici: la rencontre, dans la pensée chrétienne sous l'empire romain, d'une conception religieuse de la sagesse, et d'une conception intellectualiste de la religion, et la naissance de l'humanisme chrétien, selon les termes déjà formulés par les penseurs juifs hellénistiques. C'est en ce sens que je propose d'appeler les penseurs paléochrétiens, des *sages sémitisés*, hommage en clin d'œil à l'ouvrage classique de Joseph Bidez et Franz Cumont[36]. Pour eux, la sagesse, si elle a perdu son autonomie vis-à-vis de la religion, dont elle fait maintenant partie, permet

---

[34] Lact., *Inst. Div.* (SC 335 ; Paris 1987) XXV, 1 ; p. 111. Sur la question de la place de l'*Épitomé* dans l'œuvre de Lactance, voir Inglebert 2010.

[35] Ibid., XXXVI, 4–5 : . . . *Ubi autem utraque conjuncta sunt, ibi esse veritatem necesse est, ut si quaeratur ipsa ueritas quid sit, recte dici possit aut sapiens religio aut religiosa sapientia.*

[36] Bidez & Cumont 1938.

à cette dernière d'élargir de façon dramatique ses frontières. Cette nouvelle conception de la religion, dans laquelle la théologie tient une place essentielle, va permettre le développement rapide de polémiques sur la nature de la foi vraie, et donc la réorganisation de l'espace religieux entre orthodoxie et hérésies. Elle impliquera donc aussi la multiplication des sectes chacune proposant une herméneutique différente du même texte sacré.

En conclusion, revenons à la question posée au début de cette réflexion : comment peut-on expliquer les mutations religieuses dans l'empire romain, et leur rapport à la transformation de l'*ethos* ? La réponse à une telle question apparaît maintenant clairement. De telles mutations ne peuvent s'expliquer que par l'interaction de systèmes culturels et religieux différents. La christianisation de l'Empire romain ne s'explique que par l'impact de la conception juive de la religion, comme ayant la réflexion théologique pour épicentre — cette conception reflétant elle-même l'impact de la *paideia* hellénique sur le judaïsme hellénistique.

Dans cette dialectique des rapports religieux et des échanges intellectuels entre Ouest et Est, la grande mutation religieuse de l'empire romain ne peut donc se comprendre sans l'impact profond de l'Orient sur l'Occident. La synthèse intellectuelle créée dans la Bagdad du dixième siècle représentera une autre station majeure du grand dialogue Est-Ouest à travers les âges, marquée cette fois par l'impact grec sur la culture arabe. En d'autres mots, on pourrait se représenter la formation de la pensée chrétienne dans l'Antiquité tardive comme une *praeparatio islamica*, ayant seule permis, grâce aux « sages sémitisés » que furent les Pères de l'Église, la formation du paléo-islam et l'islamisation de très larges populations chrétiennes. Mais il s'agit là d'une autre affaire.

QU'EST-CE QU'UNE « MUTATION RELIGIEUSE » ?

Vinciane Pirenne-Delforge et John Scheid

Dans les disciplines qui usent des termes du langage commun et non d'un vocabulaire spécifique élaboré à cette fin, nombre de termes portent en eux les déterminismes culturels de ceux qui les emploient. Le risque est bien connu et il a maintes fois été souligné, à défaut d'être toujours désamorcé. Le terme même de « religion » a été largement et longuement discuté de ce point de vue, depuis des années[1]. Richard Gordon rappelle ici-même toute l'actualité de ce débat autour de la notion de « magie », surtout quand elle s'inscrit en regard de celle de « religion » en une dichotomie, certes opératoire, mais pas toujours mûrement réfléchie[2].

Qu'en est-il du terme de « mutation » ? Le registre sémantique dans lequel il s'inscrit renvoie au changement, dans une acception qui va d'une transformation générique au transfert d'affectation professionnelle, nettement plus spécifique. En biologie, on désigne ainsi l'apparition d'un caractère nouveau chez un être vivant. Enfin, sur un plan juridique, une mutation implique la transmission de la propriété d'un bien ou d'un droit d'une personne à une autre. Si l'on se saisit de ce champ sémantique en l'affectant de la qualification de « religieux », l'exercice de la définition devient plus complexe à mener. On ne peut s'en tenir simplement au sens générique de « transformation » sous peine de tomber dans une généralisation peu opérante. Le caractère juridique de la notion ne se prête pas davantage à une transposition pertinente. En revanche, de façon peut-être surprenante, c'est du côté de la biologie que le terme de « mutation » recèle des potentialités dont l'historien des religions peut se saisir. Un système religieux n'est pas un être vivant — hormis par les vertus d'une métaphore appliquée aussi aux civilisations qui se savent mortelles ! Toutefois, « l'apparition d'un caractère nouveau » peut être un critère à prendre en compte pour spécialiser l'emploi du terme et éviter la dilution du propos dans l'eau trouble des « transformations ». L'usage en devient d'autant plus pertinent qu'une mutation biologique s'opère en des temporalités variables, selon qu'elle relève d'une évolution — qui n'est pas

[1] E.g. Dubuisson 1998.
[2] *Supra*, p. 107, citant Otto 2011.

forcément « nécessaire » — ou d'un accident brutalement induit par des facteurs externes. Le processus aboutissant à la mutation est donc d'une intensité et d'une temporalité variables, ce qui permet de rendre justice à la diversité des mouvements de l'histoire, en général, et de l'histoire des religions en particulier. Quant au caractère « nouveau » du résultat de la mutation, il s'agit assurément du cœur des questions que Cumont posait déjà lors de ses leçons sur les *Religions orientales* et dont le présent volume montre toute la complexité.

Si l'on envisage d'abord la chronologie, on constate immédiatement que la référence à « l'Empire romain », si elle peut avoir une pertinence politique et géographique, est discutable pour appréhender la longue durée de certains phénomènes religieux. Il convient de faire éclater ce cadre qui fait partie de l'héritage de Cumont et, plus largement, de la périodisation de l'histoire politique. Pour bon nombre de phénomènes étudiés dans ce volume, le « long Hellenistic age » apparaît davantage pertinent[3], puisqu'il permet d'envisager l'Orient méditerranéen depuis les débuts du III^e^ siècle au moins, et en tout cas à partir du II^e^, jusqu'à la période antonine et sévérienne. En outre, selon l'objet étudié, le spectre chronologique pourra s'élargir encore. Ainsi, par exemple, scruter les mutations de l'*ethos* de la société christianisée sous l'Empire et poser le problème du rapport entre modes de vie et de pensée impose d'embrasser d'un même regard la christianisation et la conception juive de la religion dont elle hérite, elle-même influencée par la *paideia* grecque hellénistique[4].

Ensuite, la « nouveauté » impliquée par la mutation doit elle aussi être questionnée et nuancée. Dans la vaste fresque évolutive retracée par Cumont, l'émergence des « religions orientales » est le phénomène nouveau qui vient bouleverser la donne religieuse de l'Empire et imprimer sa marque à une société qui est censée se détourner de la froideur de ses rituels civiques[5]. L'horizon d'attente du processus est le christianisme, en quelque sorte préparé par ces « religions ». Bon nombre de travaux ont remis en cause cette vision cumontienne[6], et l'interprétation de ce que l'on continue, par commodité, d'appeler les « cultes orientaux »[7]. L'interrogation peut porter aussi bien sur leur caractère « oriental » que sur leur « nouveauté ». Selon qu'on adopte la vision de l'intérieur (« emic ») ou

[3] A. Chaniotis, *supra*, p. 189.
[4] G. Stroumsa, *supra*, p. 302–303.
[5] Cumont 1906, 1929[4] et 2006[5].
[6] Entre autres : Bonnet, Praet & Pirenne-Delforge 2009.
[7] L'emploi de l'expression ici-même par G. Sfameni Gasparro, *supra*, p. 145–167.

le regard extérieur (« etic »), la réponse à cette double interrogation sera différente.

Ainsi, pour le chercheur moderne, l'« Orient » n'est pas une catégorie interprétative pertinente pour englober des données somme toute fort disparates[8]. Toutefois, un certain regard romain — de l'intérieur donc — sur des cultes dont l'origine est associée à la partie orientale du bassin méditerranéen n'est pas dépourvu d'ambiguïté : ils sont tantôt intégrés à un discours, voire à une pratique officielle, tantôt mis à distance, selon les circonstances[9]. Les décisions publiques sous la République introduisaient périodiquement de nouveaux cultes à Rome, dont la Magna Mater n'est qu'un des exemples, même s'il est probablement le plus fameux. Venue d'ailleurs, du domaine des *sacra peregrina*, avec un personnel de culte spécifique, la déesse est officiellement admise au panthéon de l'Urbs et intégrée dans le discours sur les origines de Rome[10]. Isis et Sérapis ne peuvent pas davantage être qualifiés, sans nuance, de « nouveaux » ou considérés comme le fruit d'une mutation qui serait due à des courants de religiosité originaux. Installés dans la société romaine depuis le II^e^ siècle avant notre ère, en relation avec les marchands italiens de Rhodes et de Délos, ces dieux connaissaient des lieux de culte privés dès la fin de ce siècle. Toutefois, leur introduction officielle dans le panthéon romain paraît bien être due à une décision qui est sans doute moins celle des triumvirs en 43 avant notre ère que le fruit de la reconnaissance de Vespasien envers les divinités qui avaient salué en 69 sa proclamation comme empereur à Alexandrie. Il ne faut pas pour autant oublier qu'après la guerre civile entre Octavien et Marc-Antoine, les dieux égyptiens sont devenus, même provisoirement, les dieux de l'Égyptienne ennemie et que leur culte est alors interdit à moins d'un mille de Rome[11].

Des exemples grecs d'ambiguïté ne manquent pas, même si les frontières ne se placent pas forcément, comme à Rome, entre ce qui est officiel et ce qui ne l'est pas. Dès la période classique, Dionysos ou Aphrodite étaient *à la fois* conçus comme grecs *et* venus d'ailleurs. En ce qui les concerne, ce regard de l'intérieur en dit davantage sur la représentation que s'en donnaient les Grecs que sur leur origine. Pourtant, ce point de vue a

8 Belayche 2000a et 2000b.
9 Cf. M.J. Versluys, *supra*, p. 235–259.
10 Beard, North & Price 1998, 156–166.
11 Scheid 2009b.

longtemps parasité le discours moderne — extérieur — sur ces deux divinités auxquelles on cherchait des patries parfois bien lointaines[12].

Si l'on admet que la mutation doit déboucher sur un ou des éléments neufs, encore faut-il apprécier le degré de la nouveauté. La difficulté n'est pas très éloignée de celle que pose la notion aujourd'hui très discutée de « syncrétisme », peu opérante parce que trop englobante. De la même manière qu'un système religieux, quel qu'il soit, contient toujours des éléments qui proviennent de divers arrière-plans culturels[13], ce même système recèle une potentialité dynamique qui ouvre sur des éléments nouveaux, fussent-ils parés des vêtements respectables de la tradition ancestrale[14]. Cependant, parler de « mutation religieuse » dans l'acception évoquée plus haut, implique un changement durable, un caractère nouveau qui perdure et confère une tonalité différente au système qu'elle affecte. La nuance est de rigueur quand on aborde ce point car il peut être discutable de distinguer une mutation religieuse dans ce qui n'est en fin de compte qu'un changement culturel général. Par exemple, à la rudesse relative du langage romain avant le contact avec l'hellénisme succède une phase nettement plus théâtrale, dans la vie privée, publique et religieuse. Il ne s'agit pas forcément d'une « mutation religieuse ». Et que dire des changements qui interviennent sur un plan esthétique dans l'Antiquité tardive ? Ils ne concernent pas seulement le domaine religieux. Ici même, Nicole Belayche montre que « l'inflation rituelle, à finalité médiatique, » qui caractérise les performances hymniques « exigeait et provoquait des modifications organisationnelles qui coïncident avec les réorganisations contemporaines des hiérarchies et tissus sociaux »[15]. La grille d'analyse doit donc être suffisamment large pour envisager tout un horizon culturel, voire social, en regard duquel une mutation pourra éventuellement être qualifiée de « religieuse », ou au contraire s'inscrire dans un contexte plus ample, dans lequel vient s'imbriquer la sphère religieuse.

La transition convenue entre période classique et période hellénistique en Grèce est un bel exemple des problèmes qui surgissent quand on tente de définir la portée de ce que l'on considère comme une « nouveauté ». La vision stéréotypée de cette transition lui a longtemps associé l'émergence

---

[12] Un « Orient » levantin ou chypriote pour Aphrodite, la Thrace pour Dionysos : bref aperçu chez Pirenne-Delforge 1994, 309–310.

[13] Rappelé ici-même par Ted Kaizer, *supra*, p. 125–128.

[14] Sur la « dynamique » des rituels, voir les études publiées dans le cadre d'un programme de recherche mené sur ce thème à l'Université de Heidelberg : Hekster, Schmidt-Hofner & Witschel 2009 ; Chaniotis 2004, 2011a.

[15] N. Belayche, *supra*, p. 33.

d'une religion plus individuelle, voire personnelle[16], qui serait en rupture complète avec les périodes antérieures. Or, bien avant la période hellénistique, de modestes dédicaces faites par des particuliers expriment une relation privilégiée avec une ou plusieurs divinités dans le cadre spécifique d'une démarche votive. Le caractère souvent bref et formulaire de ces micro-monuments ne permet guère d'atteindre la ferveur ou l'émotion qui a pu présider à la démarche. Mais il ne faut pas la sous-estimer. Ce que Walter Burkert appelle la « religion votive » est une démarche « expérimentale », dans laquelle s'inscrivent aussi les cultes à mystères[17]. Tant la dédicace que la participation à un rite mystérique dépendent d'une décision individuelle et instaurent une relation privilégiée avec une (ou plusieurs) divinité(s) le temps du rituel, voire au-delà. Mais la pluralité du paysage religieux à l'entour ne doit pas être négligée pour autant : en contexte polythéiste, une telle démarche votive, au sens large, changeait naturellement de destinataire en fonction des circonstances et des besoins. De tels traits sont des constantes dans les systèmes polythéistes de la Méditerranée antique. Dès lors, une plus grande prudence est aujourd'hui de mise dans l'évaluation des prétendues « ruptures » et de la nouveauté supposée d'une relation « personnelle » avec le divin[18]. On peut raisonnablement faire l'hypothèse que, dans bon nombre de cas, c'est une différence de *degré* plus que de *nature* dans l'expression d'une démarche, d'une attente, d'une sollicitation à l'égard des dieux que la documentation nous permet d'appréhender. C'est ce qui ressort essentiellement des analyses menées ici-même sur les dossiers particuliers de la théâtralisation des fêtes, de l'expression des émotions, des performances hymniques ou de la célébration de mystères[19], fût-ce avec des nuances.

L'enjeu des études à venir pourrait être de percevoir à quel moment et selon quelles modalités on assiste, non plus à une évolution qui relève d'une différence de degré dans l'expression, mais à une « mutation » au sens évoqué plus haut, qui implique une différence de nature dans les actes posés et dans la relation qui s'instaure avec le divin. Le défi est de taille et les articles ici rassemblés, s'ils contribuent assurément à la révision de la *doxa* historiographique sur ces différentes questions, sont autant d'*études préliminaires* qui invitent à poursuivre l'enquête. De l'esprit des ÉPRO restent donc les deux premiers mots, essentiels . . .

---

16 L'ouvrage classique sur ce point reste Nilsson 1974.
17 Burkert 1987 [1992, 15–33].
18 Cf. Mikalson 1998.
19 Respectivement les études d'A. Chaniotis, N. Belayche, Ph. Borgeaud, *supra*.

BIBLIOGRAPHY

Abry 2011 = Abry, Josèphe-Henriette, "Cosmos and Imperium: Politicized Digressions in Manilius' *Astronomica*", in Green & Volk 2011, 223–234.

Adriani 1961 = Adriani, Achille, *Repertorio d'Arte dell'Egitto greco-romano*, A II, Palermo 1961.

Aijmer 1995 = Aijmer, Göran (ed.), *Syncretism and the Commerce of Symbols*, Göteborg 1995.

Alesse 2008 = Alesse, Francesca (ed.), *Philo of Alexandria and post-Aristotelian Philosophy*, Leiden-Boston 2008.

Alexander 2001 = Alexander, Loveday, "*Ipse dixit*: Citation of Authority in Paul and in the Jewish and Hellenistic Schools", in Troels Engberg-Pedersen (ed.), *Paul beyond the Judaism. Hellenism divide*, Louisville (Kentucky)-London-Leiden 2001, 103–127 and 283–289.

Aliquot 2008 = Aliquot, Julien, *IGLS* 11, *Mont Hermon* (*Liban et Syrie*), BAH, 183, Beyrouth 2008.

Aliquot 2009 = Aliquot, J., *La vie religieuse au Liban sous l'empire romain*, BAH, 189, Beyrouth 2009.

Alonge 2011= Alonge, Mark, "Greek Hymns from Performance to Stone", in André P.M.H. Lardinois, J.H. Blok & M.G.M. vander Poel (ed.), *Sacred Words. Orality, Literacy and Religion. Orality and Literacy in the Ancient World*, vol. 8, Mnemosyne, 332, Leiden 2011, 217–234.

Alpass 2011 = Alpass, Peter, *The Religious Life of Nabataea*, RGRW, 175, Leiden 2013.

Alvar 2001 = Alvar, Jaime, *Los misterios. Religiones orientales en el Imperio Romano*, Barcelona 2001.

Alvar 2008 = Alvar, J., *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, RGRW, 165, Leiden 2008.

Alvar 2009 = Alvar, J., "*Promenade* por un campo de ruinas. Religiones orientales y cultos mistéricos: el poder de los conceptos y el valor de la taxonomía", in Bonnet, Pirenne-Delforge & Praet 2009, 119–134.

Alvar 2011 = Alvar, J., "Paganism and Christianity during the 4th Century: Crossed Influences", in D. Hernández de la Fuente (ed.), *New Perspectives on Late Antiquity*, Cambridge 2011, 40–55.

Alvar *et al.* 1995 = Alvar, J. *et al.*, *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Madrid 1995.

Amir-Moezzi, Dubois & Jullien 2009 = Amir-Moezzi, Mohammad Ali, Dubois, Jean-Daniel, Christelle & Florence Jullien (eds.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient : hommage à Michel Tardieu*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études-Sciences religieuses, 142, Turnhout 2009.

Amir-Moezzi & Scheid 2000 = Amir-Moezzi, M.A. & John Scheid (eds.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout 2000.

Ando 2005 = Ando, Clifford, "*Interpretatio romana*", *Classical Philology*, 100, 2005, 41–51.

Ando 2008 = Ando, Cl., *The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire*, Berkeley 2008.

Ando (forthcoming) = Ando, Cl., "Subjects, Gods, and Empire or Monarchism as a Theological Problem", in J. Rüpke (ed.), *Individuality in Ancient Religions*, Oxford (forthcoming).

Annas 1999 = Annas, Julia, "Becoming like God: Ethics, Human Nature and the Divine", in *Ead.*, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca-London 1999, 52–71.

Anrich 1894 = Anrich, Gustav, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen 1894.
Ansell-Pearson, Parry & Squires 1997 = Ansell-Pearson, Keith, Parry, Benita & Judith Squires (eds.), *Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History*, New York 1997.
Armstrong 1985 = Armstrong, A. Hilary, "The Hidden and the Open in Hellenic Thought", *Eranos-Jahrbuch*, 54, 1985, 81–117 [= *Id.*, *Hellenic and Christian Studies*, London 1990, étude n° V].
Armstrong 1986 = Armstrong, A.H. (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, New York 1986.
Armstrong 2004 = Armstrong, John M., "After the Ascent: Plato on Becoming Like God", in Sedley 2004, 171–183.
Ascough 2005 = Ascough, Richard S. (ed.), *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna*, Studies in Christianity and Judaism, 14, Waterloo Ont. 2005.
Ashcroft & Ahluwalia 1999 = Ashcroft, Bill & Pal Ahluwalia, *Edward Said. The Paradox of Identity*, London-New York 1999.
Asirvatham, Pache & Watrous 2001 = Asirvatham, Sulochana Ruth, Pache, Corinne Ondine & John Watrous (eds.), *Between Magic and Religion: Interdisciplinary Studies in Ancient Mediterranean Religion and Society*, Lanham-Oxford 2001.
Assmann 1997 = Assmann, Jan, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, London 1997.
Assmann 2004 = Assmann, J., *Ägyptische Geheimnisse*, München 2004.
Assmann 2006 = Assmann, J., *Erinnertes Ägypten. Pharaonische Motive in der europaïschen Religions- und Geistesgeschichte*, Berlin 2006.
Assmann & Ebeling 2011 = Assmann, J. & Florian Ebeling, *Ägyptische Mysterien. Reisen in die Unterwelt in Aufklärung und Romantik. Eine kommentierte Anthologie*, München 2011.
Athanassiadi 1992² [1981] = Athanassiadi, Polymnia, *Julian: an Intellectual Biography*, London-New York 1992² (1st ed. 1981), transl. in modern greek, updated, Athens 2005² [1st ed. 2001].
Athanassiadi 1991 = Athanassiadi, P., "The Fate of Oracles in Late Antiquity: Didyma and Delphi", *Deltion Christianikes Archaiologikes Etaireias*, 15, 1989–90 [1991], 271–278.
Athanassiadi 1992 = Athanassiadi, P., "Philosophers and Oracles: Shifts of Authority in Late Paganism", *Byzantion*, 62, 1992, 45–62.
Athanassiadi 1993 = Athanassiadi, P., "Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus", *Journal of Roman Studies*, 83, 1993, 115–130.
Athanassiadi 1999a = Athanassiadi, P. (ed.), *Damascius. The Philosophical History*, Athens 1999.
Athanassiadi 1999b = Athanassiadi, P., "The *Chaldaean Oracles*: Theology and Theurgy", in Athanassiadi & Frede 1999, 149–183.
Athanassiadi 2002 = Athanassiadi, P., "Byzantine Commentators on the *Chaldaean Oracles*: Psellos and Plethon", in K. Ierodiakonou (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford 2002, 237–252.
Athanassiadi 2003 = Athanassiadi, P., "Hellenism: A Theological *Koine*", in V. Karageorghis (ed.), *The Greeks beyond the Aegean: from Marseille to Bactria*, Papers presented to an International Symposium held at the Onassis Cultural Center, New York 2003, 189–207.
Athanassiadi 2006 = Athanassiadi, P., *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif : de Numénius à Damascius*, Paris 2006.
Athanassiadi 2009a = Athanassiadi, P., "The Gods are God: Polytheistic Cult and Monotheistic Theology in the World of Late Antiquity", in T. Schabert & M. Riedl (eds.), *Gott oder Götter? / God or Gods?*, Collection Eranos, 15, Würzburg 2009, 15–31.
Athanassiadi 2009b = Athanassiadi, P., "Le traitement du mythe : de l'empereur Julien à Proclus", in Amir-Moezzi, Dubois & Jullien 2009, 63–76.

Athanassiadi 2010a = Athanassiadi, P., *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris 2010.
Athanassiadi 2010b = Athanassiadi, P., "Canonizing Platonism: the Fetters of Iamblichus", in E. Thomassen (ed.), *Canon and Canonicity: the Formation and Use of Scripture*, Copenhagen 2010, 129–141.
Athanassiadi 2013 = Athanassiadi, P., "From Man to God, or the Mutation of a Culture (300BC–762AD)", in *Heaven and Earth: Art of Byzantium from Greek Collections, Exhibition catalogue, National Gallery of Art, Washington W.C. and J. Paul Getty Villa, Malibu*, Athens 2013, 28–45.
Athanassiadi (forthcoming) = Athanassiadi, P., "Le théurge comme dispensateur universel de la grâce : entre les *Oracles chaldaïques* et Jamblique", in A. Lecerf & L. Saudelli (eds.), *Oracles chaldaïques : fragments et philosophie* (forthcoming).
Athanassiadi & Frede 1999 = Athanassiadi, P. & Michael Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999.
Attridge 1978 = Attridge, Harold W., "The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire", in *ANRW* II, 16.1, Berlin-New York 1978, 45–78.
Auffarth 2008 = Auffarth, Christoph, "*Religio migrans*: Die 'orientalischen Religionen' im Kontext antiker Religionen. Ein theoretisches Modell", in Bonnet, Ribichini & Steuernagel 2008, 333–356; Fr. transl. "Les religions orientales dans le monde grec et romain", *Trivium*, 4, 2009, see http://trivium.revues.org/3419 (last visited 15 May 2011).
Aujac 1975 = Aujac, Germaine, *Géminos. Introduction aux phénomènes*, Paris 1975.
Ausbüttel 1982 = Ausbüttel, Frank M., *Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des Römischen Reiches*, Frankfurter Althistorische Studien, 11, Kallmünz 1982.
Babut 1974 = Babut, Daniel, *La religion des philosophes grecs, de Thalès aux stoïciens*, Paris 1974.
Baccani 1992 = Baccani, Donata, *Oroscopi greci. Documentazione papirologica*, Messina 1992.
Bakhouche 2002 = Bakhouche, Béatrice, *L'astrologie à Rome*, Leuven 2002.
Balaudé 1997 = Balaudé, Jean-François, "Parenté du vivant et végétarisme radical : le 'défi' d'Empédocle", in B. Cassin & J.-L. Labarrière (eds.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris 1997, 31–53.
Balbo 2008 = Balbo, Andrea, "La *Storia del pitagorismo nel mondo romano* di Leonardo Ferrero a cinquant'anni dalla pubblicazione: un bilancio", in L. Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano, dalle origini alla fine della repubblica*, Forlì 2008, 9–16.
Baldry 1965 = Baldry, Harold Caparne, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge 1965.
Ballet 2002 = Ballet, Pascale, "Temples, potiers et coroplathes dans l'Égypte ancienne, de l'époque pharaonique à l'Antiquité tardive", in M.-Fr. Boussac & G. Galliano (eds.), *Autour de Coptos, Colloque de Lyon 17–18 mars 2000*, *Topoi* suppl. 3, Lyon 2002, 147–159.
Balty 2004 = Balty, Janine, "Artiste ou commanditaire ? La mosaïque de Mas'udiye", in M. Fano Santi (ed.), *Studi di archeologia in onore di Gustavo Traversari*, Roma 2004, 11–15.
Baltzly 2003 = Baltzly, Dirk, "Stoic Pantheism", *Sophia*, 42, 2003, 3–33.
Baltzly 2004 = Baltzly, D., "The Virtues and 'Becoming Like God': Alcinous to Proclus", in Sedley 2004, 297–321.
Bara 1989 = Bara, Joëlle-Frédérique, *Vettius Valens, Anthologies, Livre I*, ÉPRO, 111, Leiden 1989.
Barchiesi & Scheidel 2010 = Barchiesi, Alessandro & Walter Scheidel (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Studies*, Oxford-New York 2010.
Barkay 2003 = Barkay, Rachel, *The Coinage of Nysa-Scythopolis* (*Beth-Shean*), Corpus Nummorum Palaestinensium, 5, Jerusalem 2003.
Barnes & Griffin 1997 = Barnes, Jonathan & Miriam Griffin (eds.), *Philosophia togata: Essays on Philosophy and Roman Society*, vol. II, *Plato and Aristotle at Rome*, Oxford 1997.

Barton 2001 = Barton, Carlin A., *Roman Honor: the Fire in the Bones*, Berkeley 2001.
Barton 1994 = Barton, Tamsyn S., *Ancient Astrology*, London 1994.
Barton 1995 = Barton, T.S., *Power and Knowledge: Astrology, Physiognomics and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor 1995.
Baslez 2008 = Baslez, Marie-Françoise, *Comment notre monde est devenu chrétien*, Paris 2008.
Bastide 1955 = Bastide, Roger, "Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien", in *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas, São Paulo, 23–28 Août de 1954, São* Paulo 1955, 493–503.
Baumann 2004 = Baumann, Gerd, "Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach", in G. Baumann & A. Gingrich (eds.), *Grammars of Identity/Alterity : A Structural Approach*, Providence-Oxford 2004, 18–50.
Baumgarten 1981 = Baumgarten, Albert I., *The* Phoenician History *of Philo of Byblos. A Commentary*, ÉPRO, 89, Leiden 1981.
Baumgarten 1998 = Baumgarten, Roland, *Heiliges Wort und heilige Schrift bei den Griechen:* Hieroi Logoi *und verwandte Erscheinungen*, ScriptOralia, 10, Tübingen 1998.
Baur & Rostovtzeff 1929 = Baur, Paul Victor Christopher & Michael Ivanovitch Rostovtzeff (eds.), *The Excavations at Dura-Europos, conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters. Preliminary Report of First Season of Work, Spring 1928*, New Haven 1929.
Baur, Rostovtzeff & Bellinger 1932 = Baur, P.V. Chr, Rostovtzeff, M.I. & Alfred Raymond Bellinger (eds.), *The Excavations at Dura-Europos, conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters. Preliminary Report of Third Season of Work, November 1929–March 1930*, New Haven 1932.
Bayer-Niemeyer 1988 = Bayer-Niemeyer, Eva, *Bildwerke der Sammlung Kaufmann, I. Griechisch-römische Terrakotten*, Wissenschaftlicher Katalog Liebieghaus Frankfurt a.M., Melsungen 1988.
Bayet 1957 = Bayet, Jean, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957.
Beard 1994 = Beard, Mary, "The Roman and the Foreign: the Cult of the 'Great Mother' in Imperial Rome", in N. Thomas & C. Humphrey (eds.), *Shamanism, History and the State*, Ann Arbor 1994, 164–190.
Beard & North 1990 = Beard, M. & John North (eds.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, London 1990.
Beard, North & Price 1998 = Beard, M., North, J. & Simon R.F. Price (eds.), *Religions of Rome I. A History; II. A Sourcebook*, Cambridge 1998; Fr. transl. M. & J.-L. Cadoux, *Religions de Rome*, Paris 2006.
Beatrice 2001 = Beatrice, Pier Franco, *Anonymi Monophysitae Theosophia: An Attempt at Reconstruction*, Leiden 2001.
Beaulieu & Roberts 2002 = Beaulieu, Jill & Mary Roberts (eds.), *Orientalism's Interlocutors. Painting, Architecture, Photography*, Durham N.C. & London 2002.
Becatti 1954 = Becatti, Giovanni, *Scavi di Ostia*, 2: *I Mitrei*, Roma 1954.
Becchi 1996 = Becchi, Francesco, "Plutarco e la dottrina dell' ὁμοίωσις θεῷ tra platonismo ed aristotelismo", in Gallo 1996, 321–335.
Beck 1988 = Beck, Roger, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, ÉPRO, 109, Leiden-New York-København-Köln 1988.
Beck 1991 = Beck, R., "Thus spoke not Zarathuštra: Zoroastrian Pseudepigrapha of the Graeco-Roman World", in M. Boyce & Fr. Grenet, *A History of Zoroastrianism, 3: Zoroastrianism under Macedonian and Roman rule*, Handbuch der Orientalistik, 1.2.2, Leiden 1991, 491–565.
Beck 1992 = Beck, R., "The Mithras Cult as Association", *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 21, 1992, 3–13.
Beck 1996 = Beck, R., *The Mysteries of Mithras*, in Kloppenborg & Wilson 1996, 176–185.
Beck 1998a = Beck, R., "The Mysteries of Mithras: a New Account of their Genesis", *Journal of Roman Studies*, 88, 1998, 115–128.

Beck 1998b = Beck, R., "Qui immortalitatis causa convenerunt. The Meeting of the Virunum Mithriasts on June 26, A.D. 184", *Phoenix*, 52, 1998, 335–344.
Beck 2004 = Beck, R., *Beck on Mithraism: Collected Works with New Essays*, Aldershot 2004.
Beck 2007 = Beck, R., *A Brief History of Ancient Astrology*, Malden, Mass.-Oxford 2007.
Behr 1968 = Behr, Charles Allison, *Aelius Aristides and the 'Sacred tales'*, Amsterdam 1968.
Behr 1981 = *P. Aelius Aristides*, *The Complete Works*, translated by Charles A. Behr, Leiden 1981.
Belayche 2000a = Belayche, Nicole, "L'Oronte et le Tibre : l''Orient' des cultes 'orientaux' de l'Empire romain", in Amir-Moezzi & Scheid 2000, 1–35.
Belayche 2000b = Belayche, N., "'Deae Suriae Sacrum'. La romanité des cultes 'orientaux'", *Revue Historique*, 302.3, 2000, 565–591.
Belayche 2003a = Belayche, N., "En quête de marqueurs des communautés 'religieuses' gréco-romaines", in Belayche & Mimouni 2003, 9–20.
Belayche 2003b = Belayche, N., "Tychè et la *Tychè* dans les cités de la Palestine romaine", *Syria*, 80, 2003, 111–138.
Belayche 2005 = Belayche, N., "*Hypsistos*: une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain", *Archiv für Religionsgeschichte*, 7, 2005, 34–55 (Engl. transl. "Hypsistos: A Way of Exalting the Gods in Graeco-Roman Polytheism", in J.A. North & S.R.F. Price (eds.), *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, Oxford 2011, 139–174.
Belayche 2006a = Belayche, N., "Les stèles dites de confession : une religiosité originale dans l'Anatolie impériale?", in de Blois, Funke & Hahn 2006, 73–81.
Belayche 2006b = Belayche, N., "'Au(x) dieu(x) qui règne(nt) sur . . .' Basileia divine et fonctionnement du polythéisme dans l'Anatolie impériale", in A. Vigourt *et al.* (eds.), *Pouvoir et religion dans le monde romain, en hommage à Jean-Pierre Martin*, Paris 2006, 257–269.
Belayche 2010 = Belayche, N., "*Deus deum . . . summorum maximus* (Apuleius). Ritual Expressions of Distinction in the Divine World in the Imperial Period", in Mitchell & van Nuffelen 2010b, 141–166.
Belayche 2011–12 = Belayche, N., "Religions de Rome et du monde romain", *Annuaire de l'École pratique des hautes études / Sciences religieuses*, 120, 2011–12, 97.
Belayche 2013 = Belayche, N., "Introduction historiographique. I. 'L'homme de Mithra'", in Réédition critique de Fr. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Bibliotheca Cumontiana, *Scripta maiora* 3 (*Academia Belgica* de Rome), 2013, N. Belayche & A. Mastrocinque (eds.), XIII–LXVIII.
Belayche & Dubois 2011 = Belayche, N. & Jean-Daniel Dubois (eds.), *L'oiseau et le poisson : cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Religions dans l'histoire, 6, Paris 2011.
Belayche & Mimouni 2003 = Belayche, N. & Simon C. Mimouni (eds.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain : essais de définition*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, 117, Turnhout 2003.
Belayche & Mimouni 2009 = Belayche, N. & S.C. Mimouni (eds.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain : 'paganismes', 'judaïsmes', 'christianismes'*, Louvain 2009.
Bendlin 2000 = Bendlin, Andreas, "Looking beyond the Civic Compromise: Religious Pluralism in Late Republican Rome", in E. Bispham & Chr. Smith (eds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience*, Edinburgh 2000, 115–135.
Bendlin 2001 = Bendlin, A., "Rituals or Beliefs? 'Religion' and the Religious Life of Rome", *Scripta Classica Israelica*, 20, 2001, 191–208.
Bendlin 2005 = Bendlin, A., "'Eine Zusammenkunft um der religio willen ist erlaubt . . .'? Zu den politischen und rechtlichen Konstruktionen von (religiöser) Vergemeinschaftung in der römischen Kaiserzeit", in H.G. Kippenberg & G.F. Schuppert (eds.), *Die verrechtlichte Religion: Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften*, Tübingen 2005, 65–107.

Bendlin 2006 = Bendlin, A., "Eine wenig Sinn für Religiosität verratende Betrachtungsweise: Emotion und Orient in der römischen Religionsgeschichtsschreibung der Moderne", *Archiv für Religionsgeschichte*, 8, 2006, 227–256.

Bergman 1982 = Bergman, Jan, "*Per omnia vectus elementa remeavi.* Réflexions sur l'arrière-plan égyptien du voyage de salut d'un myste isiaque", in Bianchi &Vermaseren 1982, 671–708.

Bernabé & Jiménez San Cristóbal 2008 = Bernabé, Alberto & Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Engl. transl. M. Chase, RGRW, 162, Leiden 2008 [first ed. in Spanish 2001].

Bernal 1987–1991 = Bernal, Martin, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, I. The Fabrication of Ancient Greece 1785–1985, II. The Archaeological and Documentary Evidence*, New Brunswick, N.J. 1987–1991.

Bernal 2001 = Bernal, M., *Black Athena Writes Back: Martin Bernal Responds to His Critics*, Durham N.C. 2001.

Bernand 1992 = Bernand, André, *La prose sur pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine*, Paris 1992.

Bernand 1969 = Bernand, Étienne, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte*, Paris 1969.

Berner & Tanaseanu-Döbler 2009 = Berner, Ulrich & Ilinca Tanaseanu-Döbler (eds.), *Religion und Kritik in der Antike*, Berlin 2009.

Besques 1992 = Besques, Simone, *Musée National du Louvre. Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre cuite grecs, étrusques et romains*, IV, 2. *Époques hellénistiques et romaines. Cyrénaïque, Égypte ptolémaïque et romaine, Afrique du Nord et Proche-Orient*, Paris 1992.

Betegh 2004 = Betegh, Gábor, *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004.

Betegh 2006 = Betegh, G., "Greek Philosophy and Religion", in M.L. Gill & P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford 2006, 625–640.

Betz 1982 = Betz, Hans-Dieter, "The Formation of Authoritative Tradition in the Greek Magical Papyri", in B.F. Meyer & E.P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition, 3: Self-Definition in the Graeco-Roman World*, London 1982, 161–170, repr. in Betz, H.-D., *Gesammelte Aufsätze, 1: Hellenismus und Urchristentum*, Tübingen 1990, 173–183.

Bezza 2005 = Bezza, Giuseppe, "Per un lessico astrologico: Glossario dei termini tecnici dell'*Isagoge* di Paolo d'Alessandria", *MHNH*, 5, 2005, 277–306.

Bhabha & Mitchell 2005 = Bhabha, Homi K. & W.J.T. Mitchell (eds.), *Edward Said: Continuing the Conversation*, Chicago 2005.

Bianchi 1988 = Bianchi, Robert Steven, "The Pharaonic Art of Ptolemaic Egypt", in R. St. Bianchi (ed.), *Cleopatra's Egypt: The Age of the Ptolemies*, New York 1988, 55–80.

Bianchi 1965 = Bianchi, Ugo, "Initiations, Mystères, Gnose : pour l'histoire de la mystique dans le paganisme gréco-oriental", in Cl.J. Bleeker (ed.), *Initiation*, Studies in the History of Religions, 10, Leiden 1965, 154–171.

Bianchi 1976 = Bianchi, U., "The Second International Congress of Mithraic Studies, Teheran, September 1975", *Journal of Mithraic Studies*, I.1, 1976, 77–94.

Bianchi 1979 = Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae, Atti del Seminario Internazionale su 'La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia', Roma e Ostia 28– 31 Marzo 1978 / Proceedings of the International Seminar on the 'Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with Particular Reference to Roman and Ostian Sources', Rome and Ostia, 28–31 March* 1978, ÉPRO, 80, Leiden 1979.

Bianchi 1980 = Bianchi, U., "Iside dea misterica. Quando?", in G. Piccaluga (ed.), *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma 1980, 9-36.

Bianchi 1982 = Bianchi, U., "Lo studio delle religioni di mistero. L'intenzione del Colloquio", in Bianchi & Vermaseren 1982, 1–16; "Epilegomena", *ibid.*, 917–929.

Bianchi & Vermaseren 1982 = Bianchi, U. & Maarten Jozef Vermaseren (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero Romano, Atti del Colloquio Internazionale su 'La*

soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano', Roma 24–28 Settembre 1979, ÉPRO, 92, Leiden 1982.
Bickerman 1970 = Bickerman, Elias J., "The Historical Foundations of Post-Biblical Judaism", in L. Finkelstein (ed.), *The Jews, their History*, New York 1970, 70–114.
Bidez & Cumont 1938 = Bidez, Joseph & Franz Cumont, *Les mages hellénisés : Zoroastre, Ostanès et Hystaspe, d'après la tradition grecque*, 2 vols, Paris 1938.
van Binsbergen 2011 = van Binsbergen, Wim M.J. (ed.), *Black Athena Comes of Age. Towards a Constructive Reassessment*, Afrikanische Studien, 44, Berlin 2011.
Blänsdorf 2010 = Blänsdorf, Jürgen, "The defixiones from the Sanctuary of Isis and Magna Mater in Mainz", in Gordon & Marco Simón 2010, 141–189.
Bleeker 1958 = Bleeker, Claas J., "Isis and Nephthys as wailing Women", *Numen*, 5, 1958, 1–17.
Bleeker 1963 = Bleeker, Cl. J., "Isis as Saviour Goddess", in Brandon 1963, 1–16.
Bloembergen & Eickhoff 2012 = Bloembergen, Marieke & Martijn Eickhoff, "Travelling Far on "Rather Short Legs". Company-furniture on the Move and the Problem of Shared Heritage", *International Institute for Asian Studies. Newsletter*, 59, 2012, 30–31.
Blömer 2011 = Blömer, Michael, "Die Stele von Doliche", in E. Winter (ed.), *Von Kummuḫ nach Telouch: historische und archäologische Untersuchungen in Kommagene. Dolichener und Kommagenische Forschungen* IV, Asia Minor Studien, 64, Bonn 2011, 69–103.
de Blois, Funke & Hahn 2006 = de Blois, Lukas, Funke, Peter & Johannes Hahn (eds.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual, and Religious Life in the Roman Empire, Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire* (*Roman Empire, 200 B.C.–A.D. 476*), *Münster, June 30–July 4, 2004*, Leiden 2006.
Blok 1995 = Blok, Josine H., *The Early Amazons. Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth*, RGRW, 120, Leiden 1995.
de Boer & Edridge 1978 = De Boer, Margreet B. & T.A. Edridge (eds.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren. Recueil d'études offert par les auteurs de la Série 'Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain' à Maarten J. Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 avril 1978*, ÉPRO, 68, 3 vols, Leiden 1978.
Boissel 2007 = Boissel, Ismérie, *L'Égypte dans les mosaïques de l'Occident romain : images et représentations*, Université de Reims 2007, online at http://ebureau.univ-reims.fr/slide/files/quotas/SCD/theses/exl-doc/GED00000538.pdf (last visited 17 March 2012).
Bonazzi 2008 = Bonazzi, Mauro, "Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism in the Early Imperial Age", in Alesse 2008, 233–251.
Bonner 1941 = Bonner, Campbell, "Desidered Heaven", *Harvard Theological Review*, 34, 1941, 49–67.
Bonnet 1997a = Bonnet, Corinne (ed.), *La correspondance scientifique de Franz Cumont conservée à l'Academia Belgica de Rome*, Institut Historique Belge de Rome, Études de Philologie, d'Archéologie et d'Histoire Anciennes, 35, Bruxelles-Rome 1997.
Bonnet 1997b = Bonnet, C., "Le culte d'Isis à Carthage. À propos de l'inscription funéraire punique *CIS* I, 6000", in B. Pongratz-Leisten, H. Kühne & P. Xella (eds.), *Ana šadî Labnāni lū allik: Beiträge zu altorientalischen und mittelmeerischen Kulturen. Festschrift für Wolfgang Röllig*, Alter Orient und Altes Testament, 247, Neukirken-Vluyn 1997, 43–56.
Bonnet 2003a = Bonnet, C., c. r. de Mettinger 2001, *Biblica*, 84, 2003, 587–591.
Bonnet 2003b = Bonnet, C., "La mort des hommes, la mort des dieux. Réflexions autour de quelques livres récents", *Les Études Classiques*, 71, 2003, 271–280.
Bonnet 2005 = Bonnet, C., *Le « grand atelier de la science ». Franz Cumont et l'*Altertumswissenschaft*. Héritages et émancipations*, 2 vols, Bruxelles-Rome 2005.
Bonnet 2006 = Bonnet, C., "Repenser les religions orientales : un chantier interdisciplinaire et international", in Bonnet, Rüpke & Scarpi 2006, 7–10.
Bonnet 2007 = Bonnet, C., "'L'histoire séculière et profane des religions' (F. Cumont) : Observations sur l'articulation entre rite et croyance dans l'historiographie des religions de la fin du XIX^e^ et de la première moitié du XX^e^ siècle", in Scheid 2007, 1–20.

Bonnet 2009 = Bonnet, C., "L'empire et ses religions: Un regard actuel sur la polémique Cumont-Toutain concernant la diffusion des 'religions orientales'", in Cancik & Rüpke 2009, 55–74.
Bonnet 2010 = Bonnet, C., "*Errata, absurditates, deliria et hallucinationes*. Le cheminement de la critique historique face à la mythologie phénicienne de Philon de Byblos : un cas problématique et exemplaire de *testis unus*", *Anabases*, 11, 2010, 123–136.
Bonnet & Bendlin 2006 = Bonnet, C. & Andreas Bendlin (eds.), *Les « religions orientales » : approches historiographiques / Die 'orientalischen Religionen' im Lichte der Forschungsgeschichte*, in *Archiv für Religionsgeschichte*, 8, 2006, 151–274.
Bonnet & Motte 1999 = Bonnet, C. & André Motte (eds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, *Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Rome, Academia Belgica, 25–27 septembre 1997*, Bruxelles-Roma 1999.
Bonnet, Ossola & Scheid 2010 = Bonnet, C., Ossola, Carlo & John Scheid (eds.), *Rome et ses religions: culte, morale, spiritualité. En relisant* Lux perpetua *de Franz Cumont*, Mythos. Rivista di Storia delle religioni, Suppl. 1 n.s., Palermo 2010.
Bonnet, Pirenne-Delforge & Praet 2009 = Bonnet, C., Pirenne-Delforge, Vinciane & Danny Praet (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906–2006). Bilan historique et historiographique*, Bruxelles-Roma 2009.
Bonnet, Ribichini & Steuernagel 2008 = Bonnet, C., Ribichini, Sergio & Dirk Steuernagel (eds.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo Antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza. Atti del 3. colloquio su "Le Religioni Orientali nel Mondo Greco e Romano", Loveno di Menaggio (Como), 26–28 maggio 2006*, Mediterranea, 4, Pisa-Roma 2008.
Bonnet & Rüpke 2009 = Bonnet, C. & Jörg Rüpke (eds.), *Les religions orientales dans les mondes grec et romain = Die orientalischen Religionen in der griechischen und römischen Welt*, Trivium: Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales / Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften, 4, Paris 2009.
Bonnet, Rüpke & Scarpi 2006 = Bonnet, C., Rüpke, J. & Paolo Scarpi (eds.), *Religions orientales—cults misterici: Neue Perspektiven—nouvelles perspectives—prospettive nuove*, Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, 16, Stuttgart 2006.
Bonnet & Van Haeperen 2006 = Bonnet, C. & Françoise Van Haeperen, "Introduction", in Eaed. (eds.), Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*[5], Bibliotheca Cumontiana, Scripta Maiora, I, Torino 2006, xi-lxxiv.
Borgeaud 1988 = Borgeaud, Philippe, *The Cult of Pan in Ancient Greece*, Chicago-London 1988.
Borgeaud 1996 = Borgeaud, Ph., *La Mère des dieux : de Cybèle à la Vierge Marie*, Paris 1996; Eng. tr. *Mother of the Gods: from Cybele to the Virgin Mary*, Baltimore-London 2004.
Borgeaud 1998 = Borgeaud, Ph., "Taurobolion", in Fr. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert, Castelen bei Basel 15. bis 18. März 1996*, Stuttgart-Leipzig 1998, 183–198.
Borgeaud 2004 = Borgeaud, Ph., *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris 2004.
Borgeaud 2006 = Borgeaud, Ph., "L'Orient des religions. Réflexion sur la construction d'une polarité, de Creuzer à Bachofen", *Archiv für Religionsgeschichte*, 8, 2006, 153–162.
Borgeaud 2007 = Borgeaud, Ph., "Rites et émotions. Considérations sur les mystères", in Scheid 2007, 189–222.
Borgeaud, Römer & Volokhine 2010 = Borgeaud, Ph., Römer, Thomas & Youri Volokhine (eds.), *Interprétations de Moïse. Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Jerusalem Studies in Religion and Culture, 10, Leiden 2010.
Borgeaud & Volokhine 2000 = Borgeaud, Ph. & Y. Volokhine, "La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle", *Archiv für Religionsgeschichte*, 2, 2000, 37–76.
Borgen 1997 = Borgen, Peder, *Philo of Alexandria: An Exegete for his Time*, Leiden 1997.
Bouché-Leclercq 1897 = Bouché-Leclercq, Auguste, "L'astrologie dans le monde romain", *Revue Historique*, 65, 1897, 241–299.
Bouché-Leclercq 1899 = Bouché-Leclercq, A., *L'astrologie grecque*, Paris 1899.

Boulanger 1923 = Boulanger, André, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au II^e siècle de notre ère*, Paris 1923.
Bounni 2004 = Bounni, Adnan, *Le sanctuaire de Nabū à Palmyre. Texte*, BAH, 131, Beirut 2004.
Bourdieu 1977 = Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 1977; Engl. tr. of *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève 1972 (repr. Paris 2000).
Bousset 1907 = Bousset, Wilhelm, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907.
Boutantin 2013 = Boutantin, Céline, *Terres cuites et culte domestique. Bestiaire de l'Égypte gréco-romaine*, forthcoming (2013).
des Bouvrie 2011 = des Bouvrie, Synnøve, "Continuity and Change Without Individual Agency: The Attic Ritual Theatre and the 'Socially Unquestionable' in the Tragic Genre", in Chaniotis 2011a, 139–178.
Bowden 2008 = Bowden, Hugh, "Before Superstition and After: Theophrastus and Plutarch on *deisidaimonia*", in Smith & Knight 2008, 56–71.
Bowden 2010 = Bowden, H., *Mystery Cults of the Ancient World*, Princeton-London 2010.
Bowersock 1990 = Bowersock, Glen Warren, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor 1990.
Bowersock 1999 = Bowersock, Gl. W., "*Les* Euemerioi *et les confréries joyeuses*", *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1999, 1241–1256.
Bowes 2008 = Bowes, Kim, *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge 2008.
Bowie 1978 = Bowie, Ewen Lyall, "Apollonius of Tyana: Tradition and Reality", *ANRW* II, 16.2, Berlin-New York 1978, 1652–1699.
Bowie 2006 = Bowie, E.L. "Choral performances", in D. Konstan & S. Said (eds.), *Greeks on Greekness: The Construction and Uses of the Greek Past among Greeks under the Roman Empire*, Proceedings of the Cambridge Philological Society Suppl. 29, Cambridge 2006, 61–92.
Bowman & Woolf 1996 = Bowman, Alan & Greg Woolf (eds.), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge 1996.
Boyancé 1936 = Boyancé, Pierre, *Études sur le Songe de Scipion : essai d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris-Limoges 1936.
Boyancé 1955a = Boyancé, P., "Fulvius Nobilior et le dieu ineffable", *Revue de Philologie*, 29, 1955, 172–192; repr. in Boyancé 1972, 227–252.
Boyancé 1955b = Boyancé, P., "Sur la théologie de Varron", *Revue des Études Anciennes*, 57, 1955, 57–84; repr. in Boyancé 1972, 253–282.
Boyancé 1972 = Boyancé, P., *Études sur la religion romaine*, Rome 1972.
Boys-Stones 2001 = Boys-Stones, George R., *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford 2001.
Boys-Stones 2003 = Boys-Stones, G.R. (ed.), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, Oxford 2003.
Brabant 2006 = Brabant, Dominique, "Persönliche Gotteserfahrung und religiöse Gruppe—die Therapeutai des Asklepios in Pergamon", in A. Gutsfeld & D.-A. Koch (eds.), *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*, Studien und Texte zu Antike und Christentum, 25, Tübingen 2006, p. 61–75.
Bradbury 1955 = Bradbury, Scott, "Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice", *Phoenix*, 4, 1955, 331–356.
Brakke, Jacobsen & Ulrich 2006 = Brakke, David, Jacobsen, Anders-Christian & Jörg Ulrich (eds.), *Beyond Reception: Mutual Influences between Antique Religion, Judaism, and Early Christianity*, Frankfurt a.M. 2006.
Brandon 1963 = Brandon, S.G.F. (ed.), *The Saviour God. Comparative Studies in the Concept of Salvation presented to Edwin Oliver James*, Manchester 1963.
Brelich 1963 = Brelich, Angelo, "Politeismo e soteriologia", in Brandon 1963, 37–50.
Brelich 1969 = Brelich, A., *Paides e Parthenoi*, Roma 1969.
Bremer 1981 = Bremer, Jan Maarten, "Greek Hymns", in Versnel 1981a, 193–215.

Bremmer 2002 = Bremmer, Jan N., *The Rise and the Fall of the Afterlife. The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*, London-New York 2002.
Bremmer 2004 = Bremmer, J.N., "Attis: a Greek God in Anatolian Pessinous and Catullan Rome", *Mnemosyne* 4th series, 57, 2004, 534–573.
Brendel 1936 = Brendel, Otto J., "Symbolik der Kugel", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 51, 1936, 1–95.
Brendel 1977 = Brendel, O.J., *The Symbolism of the Sphere: A Contribution to the History of Earlier Greek Philosophy*, ÉPRO, 67, Leiden 1977.
Brenk 1986 = Brenk, Frederick E., "In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period", in *ANRW* II, 16.3, Berlin-New York 1986, 2068–2145.
Brenk 1996 = Brenk, Fr. E., "Lo scrittore silenzioso: giudaismo e cristianesimo in Plutarco", in Gallo 1996, 239–262.
Brenk 1999 = Brenk, Fr. E., "'Isis is a Greek Word': Plutarch's Allegorization of Egypt", in A.P. Jiménez, J.G. Lopez & M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristoteles*, Madrid 1999, 227–238.
Brenk 2003 = Brenk, Fr. E., "Osirian Reflections. Second Thoughts on the Isaeum Campense at Rome", in P. Delfosse (ed.), *Hommages à Carl Deroux*, IV, Collection Latomus, 227, Bruxelles 2003, 291–301.
Bricault 1994 = Bricault, Laurent, "Isis myrionyme", in C. Berger, G. Clerc & N. Grimal (eds.), *Hommages à Jean Leclant* 3. *Études isiaques*, Le Caire 1994, 67–86.
Bricault 1996 = Bricault, L., *Myrionymi. Les épiclèses grecques et latines d'Isis, de Sarapis et d'Anubis*, Beiträge zur Altertumskunde, 82, Stuttgart 1996.
Bricault 1999 = Bricault, L., "Isis et Sarapis sauveurs de Ptolémée IV à Raphia", *Chronique d'Égypte*, LXXIV, 148, 334–343.
Bricault 2000 = Bricault, L. (ed.), *De Memphis à Rome. 40 ans d'études isiaques. Actes du Ier colloque international sur les études isiaques, Poitiers-Futuroscope 8–10 avril 1999*, RGRW, 140, Leiden 2000.
Bricault 2001 = Bricault, L., *Atlas de la diffusion des cultes isiaques*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XXIII, Paris 2001.
Bricault 2001/2 = Bricault, L., "Les Anubophores", *Bulletin de la Société égyptologique de Genève*, 24, 2001/2, 29–42.
Bricault 2004a = Bricault, L. (ed.), *Isis en Occident. Actes du IIe colloque international sur les études isiaques, Univ. Lyon III 16–17 mai 2002*, RGRW, 151, Leiden 2004.
Bricault 2004b = Bricault, L., "La diffusion isiaque : une esquisse", in P.C. Bol, G. Kaminski & C. Maderna (eds.), *Fremdheit—Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*, Städel Jahrbuch, 19, Stuttgart 2004, 548–556.
Bricault 2005 = Bricault, L., *Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques* (*hors d'Égypte*) (*RICIS*), Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XXXI, 3 vols, Paris 2005.
Bricault 2006 = Bricault, L., *Isis, Dame des flots*, Ægyptiaca Leodiensia, 7, Liège 2006.
Bricault 2008a = Bricault, L. (dir.), *Bibliotheca Isiaca* I, Bordeaux 2008.
Bricault 2008b = Bricault, L. (dir.), *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XXXVIII, Paris 2008.
Bricault 2010 = Bricault, L., "Le temple d'Isis au *Municipium Claudium Baelo*", *Journal of Roman Archaeology*, 23, 2010, 681–688.
Bricault 2013 = Bricault, L., *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*, Paris 2013.
Bricault 2014 = Bricault, L., "The *gens isiaca* in Graeco-Roman Coinage", in Quack & Witschel 2014.
Bricault & Prescendi 2009 = Bricault, L. & Francesca Prescendi, "Une 'théologie en images' ?", in Bonnet, Pirenne-Delforge & Praet 2009, 63–70.
Bricault, Versluys & Meyboom 2007 = Bricault, L., Versluys, Miguel John & Paul G.P. Meyboom (eds.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11–14 2005*, RGRW, 159, Leiden 2007.

Bricault & Versluys 2010 = Bricault, L. & M.J. Versluys (eds.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt, Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Université de Liège, 26–28 novembre 2008*, RGRW, 171, Leiden 2010.
Bricault & Versluys 2013 = Bricault, L. & M.J. Versluys (eds.), *Power, Politics and the Cults of Isis*, RGRW, Leiden 2013 (forthcoming).
Brillet & Moreau 2000 = Brillet, Pascale & Alain Moreau, *Bibliographie générale*, vol. 4, in A. Moreau & J.-Cl. Turpin (eds.), *La Magie, Actes du colloque international de Montpellier (25–27 mars 1999)*, Montpellier 2000.
Brisson 2005 (1996) = Brisson, Luc, *Introduction à la philosophie du mythe. I. Sauver les mythes*, Paris 2005[2] (1st ed. 1996).
Brisson 2002 = Brisson, L., "Orphée, Pythagore et Platon : le mythe qui établit cette lignée", in Th. Kobusch (ed.), *Metaphysik und Religion: zur Signatur des spätantiken Denkens, Akten des internationalen Kongresses vom 13.–17. März 2001 in Würzburg*, München 2002, 415–427.
Broise & Scheid 1987 = Broise, Henri & John Scheid (eds.), *Recherches archéologiques à la Magliana. Le balneum des frères arvales*, Collection Roma Antiqua, 1, Rome 1987.
Brook 2008 = Brook, Timothy, *Vermeer's Hat. The Seventeenth Century and the Dawn of the Global World*, New York-London 2008.
Brooten 1982 = Brooten, Bernadette J., *Women Leaders in the Ancient Synagogues: Inscriptional Evidence and Background Issues*, Brown Judaic Studies, 19, Chico, Ca. 1982.
Brouwer 1989 = Brouwer, Hendrik H.J., *Bona Dea: The Sources and a Description of the Cult*, ÉPRO, 110, Leiden 1989.
Brown 1988 = Brown, Peter, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988.
Brown 1995 = Brown, P., *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge 1995.
Broze, Busine & Inowlocki 2006 = Broze, Michèle, Busine, Aude & Sabrina Inowlocki, "Les catalogues de peuples sages : fonctions et contextes d'utilisation", *Kernos*, 19, 2006, 131–144.
Brückner 1919 = Brückner, Martin, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum*, Tübingen 1919.
Bruit-Zaidman 2001 = Bruit-Zaidman, Louise, "Le discours des philosophes sur la piété", in *Ead.*, *Le commerce des dieux :* eusebeia, *essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris 2001, 173–209.
Buffière 1956 = Buffière, Félix, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956.
Bülow-Clausen (2012) = Bülow-Clausen, Kristin, "Domitian between Isis and Minerva: The Dialogue between the 'Egyptian' and 'Graeco-Roman' Aspects of the Sanctuary of Isis at Beneventum", in L. Bricault & M.J. Versluys (eds.), *Egyptian gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean: image and reality between local and global*, Mythos Suppl. 3, Palermo 2012.
Burke 1999 = Burke, Peter, *Cultural Hybridity*, Cambridge 1999.
Burkert 1987 = Burkert, Walter, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Mass.-London 1987; Fr. transl. Paris 1992.
Burkert 2009 = Burkert, W., "'Orient' since Franz Cumont: Enrichment and Dearth of a Concept", in Bonnet, Pirenne-Delforge & Praet 2009, 105–117.
Burton 1972 = Burton, Anne, Diodorus Siculus, *Book I. A commentary*, ÉPRO, 29, Leiden 1972.
Buruma & Margalit 2004 = Buruma, Ian & Avishai Margalit, *Occidentalism. The West in the Eyes of its Enemies*, New York 2004.
Busine 2004 = Busine, Aude, "Des *logia* pour philosophie : à propos du titre de la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre", *Philosophie antique*, 4, 2004, 151–168.
Busine 2005 = Busine, A., *Paroles d'Apollon : pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe–VIe siècles)*, RGRW, 156, Leiden 2005.
Calabi 2002 = Calabi, Francesca (ed.), *Arrhetos Theos: l'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, Pisa 2002.

Calabi & Gastaldi 2012 = Calabi, Francesca & Silvia Gastaldi (eds.), *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero antico*, Sankt Augustin 2012.
Calame 1977 = Calame, Claude, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Rome 1977.
Calame 2003 = Calame, Cl., "Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennep et Platon)", *Revue de l'Histoire des Religions*, 220, 2003, 5–62.
Calvo Martínez 2001 = Calvo Martínez, José Luis, "Cien años de investigación sobre la magia antigua", *MHNH*, 1, 2001, 7–60.
Cameron 2011 = Cameron, Alan, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011.
Campbell 1968 = Campbell, Leroy A., *Mithraic Iconography and Ideology*, ÉPRO, 11, Leiden 1968.
Campion 2008 = Campion, Nicholas, *A History of Western Astrology, 1: The Dawn of Astrology and the Ancient and Classical Worlds*, London 2008.
Camplani & Zambon 2002 = Camplani, Alberto & Marco Zambon, "Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale", *Annali di Storia dell'Esegesi*, 19, 2002, 55–99.
Cancik 2001 = Cancik, Hubert, "Historisierung von Religion: Religionsgeschichtsschreibung in der Antike", *Aporemata*, 5, 2001,1–13.
Cancik & Rüpke 2009 = Cancik, H. & Jörg Rüpke (eds.), *Die Religion des Imperium Romanum: Koine und Konfrontationen*, Tübingen 2009.
Cantineau 1938 = Cantineau, Jean, "Tadmorea (suite)", *Syria*, 19, 1938, 72–82.
Carastro 2006 = Carastro, Marcello, *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble 2006.
Cardauns 1978 = Cardauns, Burkhardt, "Varro und die römische Religion: zur Theologie, Wirkungsgeschichte und Leistung der *Antiquitates rerum divinarum*", *ANRW* II, 16.1, Berlin-New York 1978, 80–103.
Carey 1992 = Carey, Hilary Mary, *Courting Disaster: Astrology at the English Court and University in the Later Middle Ages*, New York-London 1992.
Casadio 2009 = Casadio, Giovanni, "*Ex Oriente lux*? ", in Chr. Riedweg (ed.), *Grecia Maggiore: intrecci culturali con l'Asia nel periodo arcaico, Atti del simposio in occasione del 75. anniversario di Walter Burkert | Graecia Maior: Kulturaustausch mit Asien in der archaischen Periode, Akten des Symposions aus Anlass des 75. Geburtstages von Walter Burkert*, Istituto Svizzero di Roma, 2.2.2006, Bibliotheca Helvetica Romana, 30, Basel 2009, 122–160.
Casadio 2010 = Casadio, G., "*Religio* versus religion", in Dijkstra, Kroesen & Kuiper 2010, 301–326.
Caster 1938 = Caster, Marcel, *Études sur 'Alexandre ou le faux prophète' de Lucien*, Paris 1938.
Castiglione 1961 = Castiglione, László, "Dualité du style dans l'art sépulcral égyptien à l'époque romaine", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 9, 1961, 209–230.
Centlivres & Hainard 1986 = Centlivres, Pierre & Jacques Hainard (eds.), *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel, octobre 1981*, Lausanne 1986.
Certeau 1988 = Certeau, Michel de, *The writing of history*, New York 1988 (or. ed. *L'Écriture de l'histoire* 1975).
Chadwick 1959 = Chadwick, Henry, *The Sentences of Sextus: A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge 1959.
Chan-Hie 1975 = Chan-Hie, Kim, "The Papyrus Invitation", *Journal of Biblical Literature*, 94, 1975, 391–402.
Chaniotis 1995 = Chaniotis, Angelos, "Sich selbst feiern? Städtischen Feste des Hellenismus im Spannungsfeld von Religion und Politik", in P. Zanker & M. Wörrle (eds.), *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus*, München 1995, 147–172.
Chaniotis 1997 = Chaniotis, A., "Theatricality beyond the Theater: Staging Public Life in the Hellenistic World", in Br. Le Guen (ed.), *De la scène aux gradins. Théâtre et représentations dramatiques après Alexandre le Grand dans les cités hellénistiques. Actes du Colloque de Toulouse 1997*, *Pallas*, 47, 1997, 219–259.

Chaniotis 2002 = Chaniotis, A., "Old Wine in a New Skin: Tradition and Innovation in the Cult Foundation of Alexander of Abonouteichos", in E. Dabrowa (ed.), *Tradition and Innovation in the Ancient World*, *Electrum*, 6, Krakow 2002, 67–85.
Chaniotis 2003a = Chaniotis, A., "Negotiating Religion in the Cities of the Eastern Roman Empire", *Kernos*, 16, 2003, 177–190.
Chaniotis 2003b = Chaniotis, A., "Der Kaiserkult im Osten des Römischen Reiches im Kontext der zeitgenössischen Ritualpraxis", in H. Cancik & K. Hitzl (ed.), *Die Praxis der Herrscherverehrung im Rom und seinen Provinzen*, Tübingen 2003, 3–28.
Chaniotis 2004 = Chaniotis, A., "Das Bankett des Damas und der Hymnos des Sosandros: Öffentlicher Diskurs über Rituale in den griechischen Städten der Kaiserzeit", in D. Harth & G. Schenk (ed.), *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, Heidelberg 2004, 291–304.
Chaniotis 2005 = Chaniotis, A., "Ritual Dynamics in the Eastern Mediterranean: Case Studies in Ancient Greece and Asia Minor", in W.V. Harris (ed.), *Rethinking the Mediterranean*, Oxford 2005, 141–166.
Chaniotis 2006 = Chaniotis, A., "Rituals between Norms and Emotions: Rituals as Shared Experience and Memory", in E. Stavrianopoulou (ed.), *Rituals and Communication in the Graeco-Roman World*, *Kernos* Suppl. 16, Liège 2006, 211–238.
Chaniotis 2007a = Chaniotis, A., "Theatre Rituals", in P. Wilson (ed.), *The Greek Theatre and Festivals. Documentary Studies*, Oxford 2007, 48–66.
Chaniotis 2007b = Chaniotis, A., "La divinité mortelle d'Antiochos III à Téos", *Kernos*, 20, 2007, 153–171.
Chaniotis 2008 = Chaniotis, A., "Konkurrenz von Kultgemeinden im Fest", in Rüpke 2008b, 67–87.
Chaniotis 2009a = Chaniotis, A., *Θεατρικότητα καὶ δημόσιος βίος στὸν ἑλληνιστικὸ κόσμο*, Irakleio 2009.
Chaniotis 2009b = Chaniotis, A., "The Dynamics of Rituals in the Roman Empire", in Hekster, Schmidt-Hofner & Witschel 2009, 3–29.
Chaniotis 2009c = Chaniotis, A., "Ritual Performances of Divine Justice: The Epigraphy of Confession, Atonement, and Exaltation in Roman Asia Minor", in H.M. Cotton *et al.* (eds.), *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge 2009, 115–153.
Chaniotis 2009d = Chaniotis, A., "Acclamations as a Form of Religious Communication", in Cancik & Rüpke 2009, 199–218.
Chaniotis 2010a = Chaniotis, A., "Dynamic of Emotions and Dynamic of Rituals. Do Emotions Change Ritual Norms?", in Chr. Brosius & U. Hüsken (eds.), *Ritual Matters: Dynamic Dimensions in Practice*, London 2010, 208–233.
Chaniotis 2010b = Chaniotis, A., "Megatheism: The Search for the Almighty God and the Competition of Cults", in Mitchell & van Nuffelen 2010b, 112–140.
Chaniotis 2011a = Chaniotis, A. (ed.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean: Agency, Emotion, Gender, Representation*, Stuttgart 2011.
Chaniotis 2011b = Chaniotis, A., "Emotional Community through Ritual: Initiates, Citizens, and Pilgrims as Emotional Communities in the Greek World", in Chaniotis 2011a, 263–290.
Chaniotis 2012a = Chaniotis, A., "Constructing the Fear of Gods: Epigraphic Evidence from Greece and Asia Minor", in Chaniotis 2012a, 205–234.
Chaniotis 2012b = Chaniotis, A. (ed.), *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart 2012.
Chaniotis 2012c = Chaniotis, A., "Processions in Hellenistic Cities: Contemporary Discources and Ritual Dynamics", in R. Alston, O.M. van Nijf & Chr. G. Williamson (eds.), *Cults, Creeds and Contests. Religion in the Post-Classical City*, Groningen-Royal Holloway Studies on the Greek city after the Classical Age, 3, Leuven 2012, 21–48.
Cherpion, Corteggiani & Gout 2007 = Cherpion, Nadine, Corteggiani, Jean-Pierre & Jean-François Gout, *Le tombeau de Pétosiris à Touna el-Gebel. Relevé photographique*, BiGen, 27, Le Caire 2007.

Chiai, Häussler & Kunst 2012 = Chiai, Gian Franco, Häussler, Ralf & Christiane Kunst (eds.), *Interpretatio. Religiöse Kommunikation zwischen Globalisierung und Partikularisierung* (= *Mediterraneo Antico*, 14), 2012.
Christides 1982 = Christides, Vassilios, "Heracles-Nergal in Hatra", *Berytus*, 30, 1982, 105–115.
Christides 2003 = Christides, V., "Religious syncretism in the Near East: Allāt-Athena in Palmyra", *Collectanea Christiana Orientalia*, 1, 2003, 65–81.
Clark 1997 = Clark, Stuart, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford 1997.
Clark 1999 = Clark, St., *The Annales School: Critical Assessments*, 4 vols, London 1999.
Clark & Morgan 1976 = Clark, St. & P.T.J. Morgan, "Religion and Magic in Elizabethan Wales: Robert Holland's Dialogue on Witchcraft", *Journal of Ecclesiastical History*, 27, 1976, 31–46.
Clarke 2004 = Clarke John R., c. r. of Versluys 2002, *New England Classical Journal*, 31, 2004, 330–333.
Clarke 2007 = Clarke J.R., "Three Uses of the Pygmy and the Aethiops at Pompeii: Decorating, 'Othering' and Warding off Demons", in Bricault, Versluys & Meyboom 2007, 155–169.
Clarysse, Van der Veken & Vleeming 1983 = Clarysse, Willy, Van Der Veken, Griet & S.P. Vleeming, *The Eponymous Priests of Ptolemaic Egypt: Chronological Lists of the Priests of Alexandria and Ptolemais with a Study of the Demotic Transcriptions of their Names*, Papyrologica Lugduno-Batava, 24, Leiden 1983.
Clauss 1999 = Clauss, Manfred, *Kaiser und Gott : Herrscherkult im römischen Reich*, München 1999.
Clauss 2001 = Clauss, M., *The Roman Cult of Mithras. The God and his Mysteries* (Eng. tr. by R. Gordon), New York-Edinburgh 2001.
Clay 1992 = Clay, Diskin, "Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives *(Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis)*", *ANRW* II, 36.5, Berlin-New York 1992, 3406–3450.
Clemen 1913 = Clemen, Carl, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 13,1, Giessen 1913.
Clifford 1988 = Clifford, James, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Mass. 1988.
Cline 2011 = Cline, Rangar, *Ancient Angels. Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*, RGRW, 172, Leiden–Boston 2011.
Clinton 1974 = Clinton, Kevin, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Transactions of the American Philosophical Society, NS 64.3, Philadelphia 1974.
Clinton 2004 = Clinton, K., "Epiphany in the Eleusinian Mysteries", *Illinois Classical Studies*, 29, 2004, 85–109.
Coarelli 1987 = Coarelli, Filippo, *I santuari del Lazio in età repubblicana*, Roma 1987.
Codell & Macleod 1995 = Codell, Julie F. & Dianne Sachko Macleod (eds.), *Orientalism Transposed: The Impact of the Colonies on British Culture*, Aldershot 1995.
Cohen 2000 = Cohen, Beth (ed.), *Not the Classical Ideal: Athens and the Construction of the Other in Greek Art*, Leiden-Boston-Köln 2000.
Colledge 1986 = Colledge, Malcolm A.R., "Interpretatio romana: The Semitic Populations of Syria and Mesopotamia", in M. Henig & A. King (eds.), *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*, Oxford 1986, 221–230.
Colpe 1981 = Colpe, Carsten, "Einführung in die Geschichte und neue Perspektive", in Vermaseren 1981, 1–40.
Colpe 1988 = Colpe, C., *s. v.* "Heilige Schriften", *Reallexikon für Antike und Christentum*, 14, 1988, 184–223.
Colpe & Habermehl 1996 = Colpe, C. & Peter Habermehl, *s.v.* Jenseitsreise, *Reallexikon für Antike und Christentum*, 17, 1996, 490–543.
Conferences 1992 = *Conferences Panel on Jonathan Z. Smith's* Drudgery Divine, in *Numen* 39.2, 1992, 217–238.

Connelly 2007 = Connelly, Joan Breton, *Portrait of a Priestess: Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton 2007.
Cook 2011 = Cook, John Granger, "Porphyry's *Contra Christianos* and the *crimen nominis Christianorum*", in S. Morlet (ed.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens : un siècle de recherches, nouvelles questions, Actes du colloque international organisé les 8 et 9 septembre 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne*, Paris 2011, 231–275.
Copeland & Struck 2008 = Copeland, Rita & Peter T. Struck (eds.), *The Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge 2008.
Cordier & Huet 2006 = Cordier, Pierre & Valérie Huet, "Une 'théologie' en images ? Isis et les autres. Introduction", in Bonnet, Rüpke & Scarpi 2006, 65–73.
Corso 1999 = Corso, Antonio, "Ancient Greek Sculptors as Magicians", *Quaderni Ticinesi. Numismatica e Antichità Classiche*, 28, 1999, 97–111.
Cosi 1986 = Cosi, Dario, *Casta Mater Idaea: Giuliano l'Apostata e l'etica della sessualità*, Venice 1986.
Cosmopoulos 2003 = Cosmopoulos, Michael B. (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London-New York 2003.
Cracco Ruggini 1979 = Cracco Ruggini, Lellia, "Un cinquantennio di polemica antipagana a Roma", in R. Cantalamessa & L. Pizzolato (eds.), *Paradoxos Politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milano 1979, 119–144.
Cramer 1945 = Cramer, Frederick H., "Bookburning and Censorship in Ancient Rome: A Chapter from the History of Freedom of Speech", *JHI*, 6, 1945, 157–196.
Cramer 1951 = Cramer, Fr. H., "Expulsion of Astrologers from Ancient Rome", *C & M*, 12, 1951, 9–50.
Cramer 1954 = Cramer, Fr. H., *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia 1954.
Crawford 1974 = Crawford, Michael H., *Roman Republican Coinage* (*RRC*), Cambridge 1974.
Crawford 1978 = Crawford, M.H., "Greek Intellectuals and the Roman Aristocracy in the First Century bc", in P.D.A. Garnsey & C.R. Whittaker (eds.), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge 1978, 193–207.
Creuzer 1819–1821 = Creuzer, Georg Friedrich, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 4 vols, Leipzig-Darmstadt, 1819–1821².
Creuzer 1825–1852 = Creuzer, G. Fr., *Religions de l'Antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, translated and completed by J.D. Guigniault, 10 vols, Paris 1825–1852.
Croissant 1932 = Croissant, Jeanne, *Aristote et les mystères*, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, 51, Liège-Paris 1932.
Culianu 1982 = Culianu, Ioan Petru, "'L'ascension de l'âme' dans les mystères et hors des mystères", in Bianchi & Vermaseren 1982, 276–302.
Culianu 1983 = Culianu, I.P., *Psychanodia I. A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, ÉPRO, 99, Leiden 1983.
Couliano 1994 = Couliano (sic), I.P., "The Mithraic Ladder Revisited", in Hinnells 1994, 75–91.
Cumont 1896–1899 = Cumont, Franz, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, publiés avec une introduction critique*, Bruxelles, II, 1896 & I, 1899.
Cumont 1903 (1923³) = Cumont, Fr., *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles 1900; réédition critique par N. Belayche & A. Mastrocinque, Bibliotheca Cumontiana, Scripta Maiora III, Torino 2013; éd. all. *Die Mysterien des Mithra : ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit*, Leipzig 1903 (3rd ed. K. Latte, Stuttgart 1923).
Cumont 1906a = Cumont, Fr., "Les mystères de Sabazius et le Judaïsme", *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1906, 63–79.
Cumont 1906b = Cumont, Fr., "L'astrologie et la magie dans le paganisme romain", *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses*, 11, 1906, 24–55.
Cumont 1906, 1929⁴ et 2006⁵ = Cumont, Fr., *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1906, 1929⁴ et 2006⁵ (5th ed. by C. Bonnet & Fr. Van Haeperen, Bibliotheca Cumontiana, Scripta Maiora I, Torino 2006).

Cumont 1908–13 = Cumont, Fr., "La théologie solaire du paganisme romain", *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 12.2, 1908–13 (1909), 447–479.
Cumont 1912 = Cumont, Fr., "Fatalisme astral et religions antiques", *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses*, n. s. 3, 1912, 513–543.
Cumont 1915 = Cumont, Fr., "Les anges du paganisme", *Revue de l'Histoire des Religions*, 72, 1915, 159–182.
Cumont 1916 = Cumont, Fr., "Il culto dell'Eufrate nell'epoca romana", *Rivista di Scienza delle Religioni*, 1, 1916, 93–99.
Cumont 1917 = Cumont, Fr., *Études syriennes*, Paris 1917.
Cumont 1937 = Cumont, Fr., *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles 1937.
Cumont 1949 et 2009² = Cumont, Fr., *Lux perpetua*, Paris 1949; critical reissue by Br. Rochette & A. Motte, Bibliotheca Cumontiana, Scripta Maiora II, Torino 2009.
Cumont 2000 = Cumont, Fr., *Astrologie et religion chez les Grecs et les Romains*, text presented and edited by I. Tassignon, Institut Historique Belge de Rome, Études de Philologie, d'Archéologie et d'Histoire Anciennes, 37, Bruxelles-Rome 2000.
Curry 2000 = Curry, Patrick, "Astrology on Trial, and its Historians: Reflections on the Historiography of 'Superstition'", *Culture and Cosmos*, 4.2, 2000, 47–56.
Curry 2005 = Curry, P., "The Historiography of Astrology: A Diagnosis and a Prescription", in K. von Stuckrad, G. Oestmann & D. Rutkin (eds.), *Horoscopes and Public Spheres*, Berlin-New York 2005, 261–274.
Dahan & Goulet 2005 = Dahan, Gilbert & Richard Goulet (eds.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, Paris 2005.
Daniel & Maltomini 1990–1992 = Daniel, Robert W. & Franco Maltomini (eds.), *Supplementum Magicum*, Papyrologica Coloniensia, 16, 2 vols, Opladen 1990–1992.
Dardaine *et al.* 2008 = Dardaine, Sylvie, Fincker, Myriam, Lancha, Jeanine & Pierre Sillières, *Belo. VIII. Le sanctuaire d'Isis*, Collection de la Casa de Velázquez, 107, 2 vols, Madrid 2008.
Dasen 2005 = Dasen, Véronique, *Jumeaux, jumelles dans l'Antiquité grecque et romaine*, Zürich 2005.
Dawson 1992 = Dawson, David, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley 1992.
Debord 1982 = Debord, Pierre, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, ÉPRO, 88, Leiden 1982.
Decharme 1904 = Decharme, Paul, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris 1904.
Degrassi 1963 = Degrassi, Attilio, *Fasti Anni Numani et Iuliani*, Inscriptiones Italiae, 13.2, Roma 1963.
Delatte 1936 = Delatte, Armand, "Les doctrines pythagoriciennes des livres de Numa", *Bulletin de la classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique*, 22, 1936, 19–40.
Delia 1992 = Delia, Diana, "The Refreshing Water of Osiris", *Journal of the American Research Center in Egypt*, 29, 1992, 181–190.
Della Casa 1962 = Della Casa, Adriana, *Nigidio Figulo*, Roma 1962.
De Marchi 1903 = De Marchi, Attilio, *Il culto privato di Roma antica 2. La religione gentilizia e collegiale*, Milano 1903.
Demoen & Praet 2009 = Demoen, Kristoffel & Danny Praet (eds.), Theios sophistes*: Essays on Flavius Philostratus'* Vita Apollonii, Leiden 2009.
Deonna 1939 = Deonna, Waldemar, "Croyances funéraires. La soif des morts. Le mort musicien", *Revue de l'Histoire des Religions*, 119, 1939, 53–81.
De Robertis 1974 = de Robertis, Francesco M., *Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano*, Bari 1974.
Desanti 1990 = Desanti, Lucetta, *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas: Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Pubbl. Fac. Giuridica Univ. Ferrara, ser. 2, 26, Milano 1990.

Deshours 2006 = Deshours, Nadine, *Les mystères d'Andania. Étude d'épigraphie et d'histoire religieuse*, Bordeaux 2006.
De Smet, de Callataÿ & Van Reeth 2004 = De Smet, Daniel, de Callataÿ, Godefroid & Jan M.F. Van Reeth (eds.), *Al-Kitâb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam, Actes du Symposium International tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1 juin* 2002, Acta Orientalia Belgica, Subsidia III, Bruxelles-Louvain-la-Neuve-Leuven 2004.
Despinis, Stefanidou Tiveriou & Voutiras 1997 = Despinis, Giorgos, Stefanidou Tiveriou, Theodosia & Emmanuel Voutiras, *Κατάλογος Γλυπτῶν τοῦ Αρχαιολογικού Μουσείου Θεσσαλονίκης I*, Thessalonike 1997.
Des Places 1964 = Des Places, Édouard, Syngeneia *: parenté de l'homme avec Dieu, d'Homère à la patristique*, Paris 1964.
Detienne 1963 = Detienne, Marcel, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de* daïmôn *dans le pythagorisme ancien*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 165, Paris 1963.
Devereux 1972 = Devereux, Georges, "Acculturation antagoniste", in *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris 1972.
Dickie 1999 = Dickie, Matthew W., "The Learned Magician and the Collection and Transmission of Magical Lore", in Jordan, Montgomery & Thomassen, 1999, 163–193.
Dickie 2001 = Dickie, M.W., *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*, London-New York 2001.
Dicks 1970 = Dicks, D.R., *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Ithaca-New York-London 1970.
Dieleman 2005 = Dieleman, Jacco, *Priests, Tongues and Rites. The London-Leiden Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual* (*100–300 CE*), RGRW, 153, Leiden 2005.
Dignas & Trampedach 2008 = Dignas, Beate & Kai Trampedach (eds.), *Practitioners of the Divine. Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus*, Washington-Cambridge, Mass.-London 2008.
Dijkstra, Kroesen & Kuiper 2010 = Dijkstra, Jitse, Kroesen, Justin E.A. & Yme Kuiper (eds.), *Myths, Martyrs and Modernity: Studies in the History of Religions in honour of Jan N. Bremmer*, Numen Suppl., 127, Leiden-Boston 2010.
Dillon 1977 = Dillon, John, "The Platonizing Mithra", *Journal of Mithraic Studies*, 2, 1977, 79–85 [= *Id*. 1990, étude n° XVII].
Dillon 1996 (1977) = Dillon, J., *The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 b.c. to a.d. 220*, London-Ithaca (New York) 1996[2] (1st ed. 1977).
Dillon 1990 = Dillon, J., *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, London 1990.
Dillon & Long 1988 = Dillon, J.M. & Anthony A. Long (eds.), *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, Hellenistic Culture and Society, 3, Berkeley-Los Angeles-London 1988.
Dirven & Kaizer 2013 = Dirven, Lucinda & Ted Kaizer, "A Palmyrene Altar in the Cincinnati Art Museum", *Syria*, 90, 2013 (forthcoming).
Dodd & Faraone 2003 = Dodd, David B. & Christopher A. Faraone (eds.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*, London 2003.
Dodds 1965 = Dodds, Eric R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965.
Dodson 2009 = Dodson, Derek S., *Reading Dreams: An Audience-Critical Approach to the Dreams in the Gospel of Matthew*, London 2009.
Dölger 1916 = Dölger, Franz Joseph, "Mysterienwesen und Urchristentum", *Theologische Revue*, 15, 1916, 385–393 et 433–438.
Dörrie 1976 = Dörrie, Heinrich, *Platonica minora*, München 1976.
Dörrie 1981 = Dörrie, H., "Mysterien (in Kult und Religion) und Philosophie", in Vermaseren 1981, 341–362.
Dousa 2002 = Dousa, Thomas M., "Imagining Isis: on Some Continuities and Discontinuities in the Image of Isis in Greek Hymns and Demotic Texts", in K. Ryholt (ed.), *Acts of*

the Seventh International Conference of Demotic Studies. Copenhagen, 23–27 August 1999, Copenhagen 2002, 149–184.
Downey 1968 = Downey, Susan, "The Jewelry of Hercules at Hatra", *American Journal of Archaeology*, 72, 1968, 211–217.
Downey 1972 = Downey, S., "The Jewelry of Hercules at Hatra, addendum", *American Journal of Archaeology*, 76, 1972, 77–78.
Downey 2004 = Downey, S.B., "Zeus the Greatest in Syria", *Parthica*, 6, 2004, 117–128.
Doxiadis 1995 = Doxiadis, Euphrosyne, *Portraits du Fayoum. Visages de l'Égypte ancienne*, Paris 1995.
Drew-Bear 1991 = Drew-Bear, Marie, "La triade du rocher d'Akôris", in N. Fick & J.-Cl. Carrière (ed.), *Mélanges É. Bernand*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 444, Paris 1991, 227–234.
Drijvers 1978 = Drijvers, Hendrik Jan Willem, "*De matre inter leones sedente*. Iconography and character of the Arab goddess Allât", in De Boer & Edridge 1978, vol. 1, 331–351.
Drijvers 1980 = Drijvers, H.J.W., *Cults and Beliefs at Edessa*, ÉPRO, 82, Leiden 1980.
Drijvers 1995 = Drijvers, H.J.W., "Greek and Aramaic in Palmyrene inscriptions", in M.J. Geller, J.C. Greenfield & M.P. Weitzman (eds.), *Studia Aramaica*, Journal of Semitic Studies, Suppl. 4, Oxford 1995, 31–42.
Drozdek 2007 = Drozdek, Adam, *Greek Philosophers as Theologians: The Divine* arche, Aldershot 2007.
Duchesne-Guillemin 1978 = Duchesne-Guillemin, Jacques (ed.), *Études mithriaques. Actes du 2e Congrès International, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*, Acta Iranica, 17, Première Série, Actes de Congrès, IV, Téhéran-Liège 1978.
Ducourthial 2003 = Ducourthial, Guy, *Flore magique et astrologique de l'Antiquité*, Paris 2003.
Dunand 1967 = Dunand, Françoise, "Sur une inscription isiaque de Mégalépolis", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 1, 1967, 219–224.
Dunand 1973a = Dunand, Fr., *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, ÉPRO, 26, 3 vols, Leiden 1973.
Dunand 1973b = Dunand, Fr., "Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique", in *Syncrétismes* 1973, 79–93.
Dunand 1975a = Dunand, Fr., "Les mystères égyptiens aux époques hellénistique et romaine", in *Mystères et syncrétismes*, Paris 1975, 11–62.
Dunand 1975b = Dunand, Fr., "Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine", in Dunand & Lévêque 1975, 152–185.
Dunand 1979 = Dunand, Fr., *Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire*, ÉPRO, 76, Leiden 1979.
Dunand 1980 = Dunand, Fr., "Cultes égyptiens hors d'Égypte. Essai d'analyse des conditions de leur diffusion", in *Religions, pouvoirs, rapports sociaux*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 237, Paris 1980, 69–148.
Dunand 1983 = Dunand, Fr., "Cultes égyptiens hors de l'Égypte. Nouvelles voies d'approche et d'interprétation", in E. Van't Dack, P. Van Dessel & W. Van Gucht (eds.), *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium Leuven 24–26 May 1982*, Studia Hellenistica, 27, Louvain 1983, 75–98.
Dunand 1984 = Dunand, Fr., "Religion populaire et iconographie en Égypte hellénistique et romaine", *Visible Religion, Popular Religion*, III, Leiden 1984, 18–42.
Dunand 1986 = Dunand, Fr., "Du séjour osirien des morts à l'au-delà chrétien. Pratiques funéraires en Égypte tardive", *Ktèma*, 11, 1986, 29–37.
Dunand 1990 = Dunand, Fr., *Terres cuites gréco-romaines d'Égypte. Musée du Louvre, Département des antiquités égyptiennes*, Paris 1990.
Dunand 1995 = Dunand, Fr., avec la collaboration de R. Lichtenberg, "Pratiques et croyances funéraires en Égypte romaine", in *ANRW* II.18, 5, Berlin-New York 1995, 3216–3315.
Dunand 1999 = Dunand, Fr., "Syncrétisme ou coexistence : images du religieux dans l'Égypte tardive", in Bonnet & Motte 1999, 97–116.

Dunand 2000a = Dunand, Fr., *Isis mère des dieux*, Paris 2000; repr. Arles 2008.
Dunand 2000b = Dunand, Fr., "Signification et limites de l'"hellénisation' d'Isis en Égypte tardive", in E. Leospo & D. Taverna (eds.), *La Grande Dea tra passato e presente*, Torino 2000, 7–16.
Dunand 2002 = Dunand, Fr., "Le désir de connaître Dieu : une vision de Mandoulis au temple de Kalabscha", in Fr. Dunand & Fr. Boespflug (eds.), *Voir les dieux, voir Dieu*, Strasbourg 2002, 23–38.
Dunand 2010 = Dunand, Fr., "Culte d'Isis ou religion isiaque ?", in Bricault & Versluys 2010, 39–54.
Dunand & Lévêque 1975 = Dunand, Fr. & Pierre Lévêque (eds.), *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité, Colloque de Besançon, 22–23 octobre 1973*, ÉPRO, 46, Leiden 1975.
Dunn 2007 = Dunn, James D.G., *The New Perspective on Paul: Collected Essays*, Tübingen 2007.
Dupont & Valette-Cagnac 2005 = Dupont, Florence & Emmanuelle Valette-Cagnac (eds.), *Façons de parler grec à Rome*, Paris 2005.
Durkheim 1912, 1960[4] = Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris 1912 (1960[4]).
Duthoy 1969 = Duthoy, Robert, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, ÉPRO, 10, Leiden 1969.
Duthoy 1978 = Duthoy, R., "Les Augustales", in *ANRW* II.16, 2, Berlin-New York 1978, 1254–1309.
Du Toit 1997 = Du Toit, David S., *Theios Anthropos. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, Tübingen 1997.
Dwyer 1992 = Dwyer, Eugene J., "The Temporal Allegory of the Tazza Farnese", *American Journal of Archaeology*, 96.2, 1992, 255–282.
Dzielska 1986 = Dzielska, Maria, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Problemi e ricerche di storia antica, 10, Roma 1986.
Ebel 2004 = Ebel, Eva, *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe 2, 178, Tübingen 2004.
Eckstein 2008 = Eckstein, Arthur M., *Rome enters the Greek East: From Anarchy to Hierarchy in the Hellenistic Mediterranean, 230–170 BC*, Malden 2008.
Eddy 1961 = Eddy, Samuel K., *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334–31 B.C.*, Lincoln, NE 1961.
Edmonds 2010 = Edmonds III, Radcliffe G. (ed.), *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion: Further along the Path*, Cambridge, Mass.-New York 2010.
Egelhaaf-Gaiser & Schäfer 2002 = Egelhaaf-Gaiser, Ulrike & Alfred Schäfer (eds.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*, Studien und Texte zu Antike und Christentum, 13, Tübingen 2002.
Eidinow 2007 = Eidinow, Esther, *Oracles, Curses and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford 2007.
Eidinow 2011 = Eidinow, E., "Networks and Narratives: A Model for Ancient Greek Religion", *Kernos*, 24, 2011, 9–38.
Elsner 2001 = Elsner, Jas, "Describing Self in the Language of the Other: Pseudo (?) Lucian at the Temple of Hierapolis", in S. Goldhill (ed.), *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge 2001, 123–153.
Engster 2002 = Engster, Dorit, *Konkurrenz oder Nebeneinander. Mysterienkulte in der hohen römischen Kaiserzeit*, München 2002.
Ensoli 1998 = Ensoli, Serena, "L'Iseo e Serapeo del Campo Marzio con Domiziano, Adriano e i Severi: l'assetto monumentale e il culto legato con l'ideologia e la politica imperiali", in N. Bonacasa *et al.* (eds.), *L'Egitto in Italia dall'antichità al Medioevo, Atti del III Congresso Internazionale Italo-Egiziano, Roma, CNR-Pompei, 13–19, novembre 1995*, Roma 1998, 407–438.
Erler 2002 = Erler, Michael, "Epicurus as *deus mortalis*: *Homoiosis theoi* and Epicurean Self-Cultivation", in Frede & Laks 2002, 159–181.

Ewigleben 1991 = Ewigleben, Cornelia *et al.*, *Götter, Gräber und Grotesken. Tonfiguren aus dem Alltagsleben im römischen Ägypten*, Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg 1991.
Eyben 1993 = Eyben, Emiel, *Restless Youth in Ancient Rome*, London 1993.
Facella 2006 = Facella, Margherita, *La dinastia degli Orontidi nella Commagene ellenistico-romana*, Studi ellenistici, 17, Pisa 2006.
Fassa 2011 = Fassa, Eleni, *Κατασκευάζοντας τη λατρεία: η ίδρυση και οργάνωση της λατρείας του Σαράπιδος στην Αλεξάνδρεια κατά την πρώιμη πτολεμαϊκή περίοδο*, unpubl. PhD, Athens 2011.
Fauth 1995 = Fauth, Wolfgang *Helios Megistos: Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, RGRW, 125, Leiden 1995.
Fear 1996 = Fear, Andrew, "Cybele and Christ", in Lane 1996, 37–50.
Fears 1981 = Fears, J. Rufus, "The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology", *ANRW* II, 17.2, Berlin-New York 1981, 827–948.
Ferguson 1980 = Ferguson, Everett, "Spiritual Sacrifice in Early Christianity and its Environment", *ANRW* II, 23.2, Berlin-New York 1980, 1152–1189.
Ferrero 1955 = Ferrero, Leonardo, *Storia del pitagorismo nel mondo romano, dalle origini alla fine della repubblica*, Torino 1955; repr. Forlì 2008.
Ferrary forthcoming = Ferrary, Jean-Louis, *Les mémoriaux de délégations de Claros, d'après les archives de Jeanne et Louis Robert*, Paris forthcoming.
Ferrua 1971 = Ferrua, Antonio, "La Catacomba di Vibia", *Rivista di Archeologia Cristiana*, 47, 1971, 7–62.
Ferrua 1973 = Ferrua, A., "La Catacomba di Vibia II", *Rivista di Archeologia Cristiana*, 49, 1973, 131–161.
Festugière 1939 = Festugière, André-Jean, "L'expérience religieuse du médecin Thessalos", *RBi* 48, 1939, 45–77, repr. in Festugière 1967, 141–180.
Festugière 1944–1954 = Festugière, A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols, (I. *L'astrologie et les sciences occultes.* II. *Le dieu cosmique.* III. *Les doctrines de l'âme.* IV. *Le dieu inconnu et la gnose*), Paris 1944–1954.
Festugière 1954 = Festugière, A.-J., *Personal Religion among the Greeks*, Sather Classical Lectures, 26, Berkeley-Los Angeles 1954.
Festugière 1958 = Festugière, A.-J., "Vraisemblance psychologique et forme littéraire chez les anciens", *Philologus*, 102, 1958, 29–35.
Festugière 1967 = Festugière, A.-J., *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967.
Fick 1987 = Fick, Nicole, "L'Isis des *Métamorphoses* d'Apulée", *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 65, 1987, 31–51.
Filoramo 2002 = Filoramo, Giovanni (ed.), *Maestro e discepolo: temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, Brescia 2002.
Filoramo 2006 = Filoramo, G. (ed.), *Storia della direzione spirituale*, vol. 1, *L'età antica*, Brescia 2006.
Finn 2009 = Finn, Richard, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, Cambridge 2009.
Fjeldhagen 1995 = Fjeldhagen, Mette, *Graeco-Roman Terracottas from Egypt*, Ny Carlsberg Glyptotek, Copenhagen 1995.
Flamant 1977 = Flamant, Jacques, *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV^e siècle*, ÉPRO, 58, Leiden 1977.
Flamant 1982 = Flamant, J., "Sotériologie et systèmes planétaires", in Bianchi & Vermaseren 1982, 223–242.
Flambard 1981 = Flambard, Jean-Marc, "*Collegia Compitalicia* : phénomène associatif, cadres territoriaux et cadres civiques dans le monde romain à l'époque républicaine", *Ktèma*, 6, 1981, 143–166.
Flinterman 1995 = Flinterman, Jaap-Jan, *Power*, Paideia *and Pythagoreanism. Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs and Political Ideas in Philostratus'* Life of Apollonius, Amsterdam 1995.
Flinterman 1996 = Flinterman, J.-J., "The Ubiquitous 'Divine Man'", *Numen*, 43, 1996, 82–98.

Flinterman 2009 = Flinterman, J.-J., "'The Ancestor of my Wisdom': Pythagoras and Pythagoreanism in the *Life of Apollonius*", in E. Bowie & J. Elsner (eds.), *Philostratus*, Cambridge 2009, 155–175.
Floriani Squarciapino 1962 = Floriani Squarciapino, Maria, *I culti orientali ad Ostia*, ÉPRO, 3, Leiden 1962.
Fögen 1993 = Fögen, Marie Theres, *Die Enteignung der Wahrsager: Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt a.M. 1993.
Fowden 1977 = Fowden, Garth, "The Platonist Philosopher and His Circle in Late Antiquity", *Φιλοσοφία*, 7, 1977, 359–383.
Fowden 1981 = Fowden, G., "Late Antique Paganism Reasoned and Revealed", *Journal of Roman Studies*, 71, 1981, 178–182.
Fowden 1982 = Fowden, G., "The Pagan Holy Man in Late Antique Society", *Journal of Hellenic Studies*, 102, 1982, 33–59.
Fowden 1993 (1986) = Fowden, G., *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton 1993^2 (1st ed. 1986).
Fowden 2005 = Fowden, G., "Sages, Cities and Temples: Aspects of Late Antique Pythagorism", in A. Smith (ed.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity. Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea 2005, 145–170.
Fracassini 1922 = Fracassini, Umberto, *Il misticismo greco e il cristianesimo*, Città del Castello 1922.
Francis 1995 = Francis, James A., *Subversive Virtue: Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, University Park, Pennsylvania 1995.
Frankfort 1948 = Frankfort, Henri, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago-London 1948, 1969^6.
Frankfort 1958 = Frankfort, H., "The Dying God", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21, 1958, 141–151; It. transl., *Il dio che muore. Mito e cultura nel mondo preclassico,* Firenze 1992, 3–21.
Frankfurter 1998 = Frankfurter, David, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton 1998.
Frankfurter 2000 = Frankfurter, D., "The Consequences of Hellenism in Late Antique Egypt: Religious Worlds and Actors", *Archiv für Religionsgeschichte*, 2, 2000, 162–194.
Frazer 1922 = Frazer, James George, *The Golden Bough* (short ed.), London 1922.
Frazier 2008 = Frazier, Françoise, "Philosophie et religion dans la pensée de Plutarque : quelques réflexions autour des emplois du mot πίστις", *EPlaton*, 5, 2008, 41–61.
Frede 2002 = Frede, Dorothea, "Theodicy and Providencial Care in Stoicism", in Frede & Laks 2002, 85–117.
Frede & Laks 2002 = Frede, D. & André Laks (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden-Boston-Köln 2002.
Friedland 2008 = Friedland, Elise A., "Visualizing Deities in the Roman Near East: Aspects of Athena and Athena-Allat", in Y.Z. Eliav, E.A. Friedland & Sh. Herbert (eds.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East. Reflections on Culture, Ideology, and Power*, Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion, 9, Leuven-Dudley, Mass. 2008, 315–350.
Friesen 2001 = Friesen, Steven J., *Imperial Cults and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins*, Oxford, 2001.
Frija 2010 = Frija, Gabrielle, *Prosopographie des prêtres du culte impérial dans les cités de la province romaine d'Asie*, online database at http://pretres-civiques.org, 2010.
Frija 2012 = Frija, G., *Les prêtres du culte impérial dans les cités de la province d'Asie*, Rennes 2012.
Frommhold 2004 = Frommhold, Kathrin, *Bedeutung und Berechnung der Empfängnis in der Astrologie der Antike*, Orbis Antiquus, 38, Münster 2004.
Furley 1999 = Furley, David, "Cosmology", in K. Algra *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 414–451.
Furley 1995 = Furley, William D., "Praise and Persuasion in Greek Hymns", *Journal of Hellenic Studies*, 115, 1995, 29–46.

Furley 2007 = Furley, W.D., "Prayers and Hymns", in D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion*, London 2007, 117–131.
Furley & Bremer 2001 = Furley, W.D. & Jan M. Bremer, *Greek Hymns: Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic period*, Studien und Texte zu Antike und Christentum, 9, 2 vols, Tübingen 2001.
Fürst 2010 = Fürst, Alfons, "Monotheism between Cult and Politics: The Themes of the Ancient Debate between Pagan and Christian Monotheism", in Mitchell & van Nuffelen 2010b, 82–99.
Gaiser 1980 = Gaiser, Konrad, *Das Philosophen-Mosaik in Neapel. Eine Darstellung der platonischen Akademie*, Abh. Heidelb. Akad. Wiss, phil.-hist. Kl. 1980/2, Heidelberg 1980.
Gale 2011 = Gale, Monica R., "Digressions, Intertextuality and Ideology in Didactic Poetry: The Case of Manilius", in Green & Volk 2011, 205–221.
Gallo 1996 = Gallo, Italo (ed.), *Plutarco e la religione*, *Atti del VI Convegno plutarcheo* (*Ravello, 29–31 maggio 1995*), Napoli 1996.
García Valdés 1994 = García Valdés, Manuela (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Actas del III simposio internacional sobre Plutarco, Madrid 1994.
Garnsey & Humfress 2001 = Garnsey, Peter & Caroline Humfress, *The Evolution of the Late Antique World*, Cambridge 2001; Fr. transl., *L'évolution du monde de l'Antiquité tardive*, Paris 2004.
Garosi 1976 = Garosi, Raffaella "Indagine sulla formazione del concetto di magia nella cultura romana", in P. Xella (ed.), *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaela Garosi*, Roma 1976, 13–93.
Gasparini 2010 = Gasparinni, Valentino, "La 'palaestra' d'Herculanum : un sanctuaire d'Isis et de la Mater Deum", *Pallas*, 84, 2010, 229–264.
Gauthier 1992 = Gauthier, Nancy, "Les initiations mystériques de l'empereur Julien", in M.-M. Mactoux & É. Geny (eds.), *Mélanges P. Lévêque*. t. 6. *Religion*, Paris 1992, 89–104.
Gautier 1988 = Gautier, Paul, "Pseudo-Psellos : *Graecorum opiniones de daemonibus*", *Revue des Études Byzantines*, 46, 1988, 85–107.
Georgoudi, Koch Piettre & Schmidt 2012 = Georgoudi, Stella, Koch Piettre, Renée & Francis Schmidt (eds.), *La raison des signes : présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, RGRW, 174, Leiden-Boston 2012.
Geus 2002 = Geus, Klaus, *Eratosthenes von Kyrene: Studien zur hellenistischen Kultur und Wissenschaftsgeschichte*, München 2002.
Gieseler Greenbaum 2010 = Gieseler Greenbaum, Dorian, "Arrows, Aiming and Divination: Astrology as a Stochastic Art", in P. Curry (ed.), *Divination: Perspectives for a new millennium*, Farnham 2010, 179–210.
Ginestet 1991 = Ginestet, Pierre, *Les organisations de la jeunesse dans l'Occident romain*, Collection Latomus, 213, Bruxelles 1991.
Gladigow 2008 = Gladigow, Burkhard, "Opferkritik, Opferverbote und propagandistische Opfer", in E. Stavrianopoulou, A. Michaels & Cl. Ambos (eds.), *Transformations in Sacrificial Practices: From Antiquity to Modern Times*, *Proceedings of an international colloquium, Heidelberg, 12–14, July 2006*, Berlin 2008, 263–287.
Glucker 1978 = Glucker, John, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen 1978.
Gočeva, Oppermann *et al.* 1979–1984 = Gočeva, Zlatozara & Manfred Oppermann, *Corpus Cultus Equitis Thracii, ÉPRO, 74, 6 vols, Leiden, 1979–1984.*
Goddio & Clauss 2006 = Goddio, Franck & Manfred Clauss (eds.), *Egypt's Sunken Treasures*, Berlin 2006.
Goeken 2005 = Goeken, Johann, "Teoria e pratica dell'inno in prosa: Elio Aristide", in G. Abbamonte, F. Conti Bizzarro & L. Spina (ed.), *L'ultima parola. L'analisi dei testi: teorie e pratiche nell'antichità greca e latina*, Napoli 2005, 132–146.
Goeken 2007 = Goeken, J., "Pourquoi furent composés les hymnes en prose d'Aelius Aristide", in Lehmann 2007b, 189–204.
Goeken 2012 = Goeken, J., *Aelius Aristide et la rhétorique de l'hymne en prose*, Recherches sur les Rhétoriques Religieuses, 15, Turnhout 2012.

Görgemanns 2003 = Görgemanns, Herwig, *Plutarch: drei religionsphilosophische Schriften*, Düsseldorf 2003.
Görgemanns 2009 = Görgemanns, H., "Religiöse Philosophie und philosophische Religion in der griechischer Literatur der Kaiserzeit", in Hirsch-Luipold, Görgemanns & von Albrecht 2009, 47–66.
Goody 1977 = Goody, Jack, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge-London-New York 1977.
Goold 1977 = Goold, George P., *Manilius, Astronomica*, Cambridge, Mass. 1977.
Gordley 2011 = Gordley, Matthew E., *Teaching through Song in Antiquity. Didactic Hymnody among Greeks, Romans, Jews, and Christians*, Tübingen 2011.
Gordon 1972 = Gordon, Richard, "Mithraism and Roman Society: Social Factors in the Explanation of Religious Change in the Roman Empire", *Religion*, 2, 1972, 92–121.
Gordon 1979–80a = Gordon, R., "Reality, Evocation and Boundary in the Mysteries of Mithras", *Journal of Mithraic Studies*, 3, 1979–80, 19–99.
Gordon 1979–80b = Gordon, R., "Panelled Complications", *Journal of Mithraic Studies*, 3, 1979–80, 200–227.
Gordon 1988 = Gordon, R., "Authority, Salvation and Mystery in the Mysteries of Mithras", in J. Huskinson, M. Beard & J. Reynolds (eds.), *Image and Mystery in the Roman World. Three Papers Given in Memory of Jocelyn Toynbee*, Cambridge 1988, 45–80.
Gordon 1990a = Gordon, R., "From Republic to Principate: Priesthood, Religion and Ideology", in Beard & North 1990, 179–198.
Gordon 1990b = Gordon, R., "The Veil of Power: Emperors, Sacrificers and Benefactors", in Beard & North 1990, 201–231.
Gordon 1994a = Gordon, R., "Mystery, Metaphor and Doctrine in the Mysteries of Mithras", in Hinnells 1994, 103–124.
Gordon 1994b = Gordon, R., "Who worshipped Mithras?", *Journal of Roman Archaeology*, 7, 1994, 459–474.
Gordon 1996 = Gordon, R., *Image and Value in the Graeco-Roman World. Studies in Mithraism and Religious Art*, Norfolk 1996.
Gordon 2001a = Gordon, R., "Ritual and Hierarchy in the Mysteries of Mithras", *ARYS*, 4, 2001, 245–273; repr. in North & Price 2011, 325–365.
Gordon 2001b = Gordon, R., "Trajets de Mithra en Syrie romaine", *Topoi*, 11.1, 2001, 77–136.
Gordon 2001c = Gordon, R., "*Persei sub rupibus antri*: Überlegungen zur Entstehung der Mithrasmysterien", in M. Vomer Gojkovič (ed.), *Ptuj im römischen Reich: Mithraskult und seiner Zeit. Akten des Internationalen Symosiums, Ptuj 11.–15. Okt. 1999*, Archaeologia Poetovionensis, 2, *Ptuj* 2001, 289–301.
Gordon 2004 = Gordon, R., "Raising a Sceptre: Confession-narratives from Lydia and Phrygia", *Journal of Roman Archaeology*, 17, 2004, 177–196.
Gordon 2006 = Gordon, R., c. r. of Martin 2004, *Gnomon*, 78, 2006, 521–526.
Gordon 2007 = Gordon, R., "Institutionalised Religious Options: Mithraism", in J. Rüpke (ed.), *The Blackwell Companion to Roman Religion*, London 2007, 392–405.
Gordon 2008 = Gordon, R., "*Superstitio*, Superstition and Religious Repression in the Late Roman Republic and Principate (100 bce–300 ce)", in Smith & Knight 2008, 72–94.
Gordon 2009 = Gordon, R., "The Roman Army and the Cult of Mithras: A Critical View", in Y. Le Bohec & C. Wolff (eds.), *L'armée romaine et la religion sous le Haut-Empire romain. Actes du congrès de Lyon (26–28 octobre 2006)*, Lyon 2009, 379–450.
Gordon 2010 = Gordon, R., "Magian Lessons in Natural History: Unique Animals in Graeco-Roman Natural Magic", in Dijkstra, Kroesen & Kuiper 2010, 249–269.
Gordon 2012 = Gordon, R., "'Ut tu me vindices': Mater Magna and Attis in some new Latin Curse-texts", in C. Giuffrè Scibone & A. Mastrocinque (eds.), *Demeter, Aphrodite, Isis, and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 36, Stuttgart 2012, 195–212.
Gordon & Marco Simón 2010 = Gordon, R.L. & Francisco Marco Simón (eds.), *Magical Practice in the Latin West, Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept.–1st Oct. 2005*, RGRW, 168, Leiden 2010.

Goulet 1987 = Goulet, Richard 1987. *La philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque*, Paris 1987.
Goulet 2001 = Goulet, R., *Études sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive : Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, Paris 2001.
Goulet-Cazé 2000 = Goulet-Cazé, Marie-Odile (ed.), *Le commentaire, entre tradition et innovation, Actes du Colloque International de l'Institut des traditions textuelles, Paris et Villejuif, 22–25 septembre 1999*, Paris 2000.
Gradel 2002 = Gradel, Ittai, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford 2002.
Graf 1994 = Graf, Fritz, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine : idéologie et pratique*, Paris 1994.
Graf 2002 = Graf, Fr., "Theories of Magic in Antiquity", in P. Mirecki & M. Meyer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden 2002, 92–104.
Graf 2003a = Graf, Fr., "Initiation: A Concept with a Troubled History", in Dodd & Faraone 2003, 3–24.
Graf 2003b = Graf, Fr., "Lesser Mysteries—not less Mysterious", in Cosmopoulos 2003, 241–262.
Graf 2011 = Graf, Fr., "Ritual Restoration and Innovation in the Greek Cities of the Roman Empire", in Chaniotis 2011a, 105–117.
Graf & Johnston 2007 = Graf, Fr. & Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London-New York 2007.
Grafton, Most & Settis 2010 = Grafton, Anthony, Most, Glenn W. & Salvatore Settis (eds.), *The Classical Tradition*, Cambridge, Mass.-London 2010.
Graindor 1939 = Graindor, Paul, *Terres cuites de l'Égypte gréco-romaine*, Anvers 1939.
Grandjean 1975 = Grandjean, Yves, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, ÉPRO, 49, Leiden 1975.
Green 1990 = Green, Peter, *Alexander to Actium: The Hellenistic Age*, London-Berkeley-Los Angeles 1990.
Green & Volk 2011 = Green, Steven J. & Katharina Volk (eds.), *Forgotten Stars: Rediscovering Manilius' Astronomica*, Oxford-New York 2011.
Grenfell-Hunt 1915 = Grenfell, Bernard P. & Arthur S. Hunt (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. XI, Oxford 1915.
Grenier 1977 = Grenier, Jean-Claude, *Anubis alexandrin et romain*, ÉPRO, 57, Leiden 1977.
Grenier 1978 = Grenier, J.-Cl., *L'autel funéraire isiaque de Fabia Stratonice*, ÉPRO, 71, Leiden 1978.
Griffin & Barnes 1989 = Griffin, Miriam T. & Jonathan Barnes (eds.), *Philosophia togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford 1989.
Griffiths 1970 = Griffiths, John Gwyn, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Swansea 1970.
Griffiths 1975 = Griffiths, J. Gw., *Apuleius of Madauros. The Isis-Book* (*Metamorphoses, Book XI*), ÉPRO, 39, Leiden 1975.
Griffiths 1996 = Griffiths, J. Gw., *Triads and Trinity*, Cardiff 1996.
Grimm 1969 = Grimm, Günther, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland*, ÉPRO 12, Leiden 1969.
Grottanelli 1989–90 = Grottanelli, Cristiano, "Do ut des?", in G. Bartoloni *et al.* (eds.), *Anathema. Regime delle offerte e vita dei santuari nel mediterraneo antico, Atti del convegno internazionale, Roma 15–18 Giugno 1989*, *Scienze dell'antichità*, 3–4, 1989–90, 45–55.
Gruzinski 1988 = Gruzinski, Serge, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol*, XVI^{e}–XVIII^{e} siècle, Paris 1988.
Gruzinski 1990 = Gruzinski, S., *La guerre des images, de Christophe Colomb à 'Blade Runner'* (*1492–2019*), Paris 1990.
Guimier-Sorbet & Seif el-Din 1997 = Guimier-Sorbet, Anne-Marie & Merwat Seif el-Din, "Les deux tombes de Perséphone dans la nécropole de Kom el-Chougafa à Alexandrie", *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 121, 1997, 355–399.
Guittard 2007 = Guittard, Charles, *'Carmen' et prophéties à Rome*, Recherches sur les Rhétoriques Religieuses, 6, Turnhout 2007.
Gundel 1968 = Gundel, Hans Georg, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, Münchener Beiträge zur Papyruskunde, 53, München 1968.

Gundel 1992 = Gundel, H.G., *Zodiakos. Tierkreisbilder im Altertum. Kosmische Bezüge und Jenseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben*, Kulturgeschichte der Antiken Welt, 54, Mainz 1992.
Gundel & Gundel 1966 = Gundel, Wilhelm & H.G. Gundel, *Astrologumena: Die astrologische Literature in der Antike und ihre Geschichte*, Sudhoffs Archiv, Beiheft 6, Wiesbaden 1966.
Haake 2008 = Haake, M., "Philosopher and Priest: The Image of the Intellectual and the Social Practice of the Elites in the Eastern Roman Empire", in Dignas & Trampedach 2008, 145–165.
Hadot 1986 = Hadot, Ilsetraut, "The Spiritual Guide", in Armstrong 1986, 436–459.
Hadot 1990 = Hadot, I., "Du bon et du mauvais usage du terme 'éclectisme' dans l'histoire de la philosophie antique", in R. Brague & J.-Fr. Courtine (eds.), *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque. Φρόνιμος ἀνήρ*, Paris 1990, 147–162; repr. in Hadot 2006², 483–494.
Hadot 2006² (1984) = Hadot, I., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*, Textes et tradition, 11, Paris 2006² (1st ed. 1984).
Hadot 2002⁴ = Hadot, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002⁴ (1st ed. 1981).
Hadot 1987 = Hadot, Pierre, "Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque", in M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987, 13–34; repr. in Id., *Études de philosophie ancienne*, Paris 1998, 27–58.
Hadot 1995 = Hadot, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris 1995.
Hadot 1996 = Hadot, P., "'Porphyre et Victorinus' : questions et hypothèses", in Tardieu 1996, 117–125.
Hägg 2004 = Hägg, Tomas, "Apollonios of Tyana—Magician, Philosopher, Counter-Christ. The Metamorphoses of a Life", in L.B. Mortensen & T. Eide (eds.), *Parthenope. Selected Studies in Ancient Greek Fiction (1969–2004)*, Copenhagen 2004, 379–404.
Hahn 2003 = Hahn, Johannes, "Weiser, göttlicher Mensch oder Scharlatan? Das Bild des Apollonius von Tyana bei Heiden und Christen", in B. Aland, J. Hahn & Chr. Rönning (eds.), *Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike*, Tübingen 2003, 87–109.
Hall 1989 = Hall, Edith, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford 1989.
Hall 2007 = Hall, Jonathan M., "The Creation and Expression of Identity: The Greek World", in S.E. Alcock & R. Osborne (eds.), *Classical Archaeology*, Malden, Mass. 2007, 337–354.
Halleux & Schamp 1985 = Halleux, Robert & Jacques Schamp (eds.), *Les lapidaires grecs*, Paris 1985.
Hamon 2006 = Hamon, Patrice, "Un prêtre des dieux *boulaioi* dans le bâtiment du Conseil de Cos (*I. Cos* ED 32)", *Chiron*, 36, 2006, 151–169.
Hamon 2007 = Hamon, P., "Élites dirigeantes et processus d'aristocratisation à l'époque hellénistique", in H.-L. Fernoux & Chr. Stein (eds.), *Aristocratie antique. Modèles et exemplarité sociale*, Dijon 2007, 79–100.
Hanfmann 1951 = Hanfmann, George M.A., *The Season Sarcophagus in Dumbarton Oaks*, Dumbarton Oaks Studies, II, Cambridge, Mass. 1951.
Hardie 1995 = Hardie, Philip R., "The Speech of Pythagoras in Ovid, *Metamorphoses* 15: Empedoclean Epos", *Classical Quarterly*, 45, 1995, 204–214.
Harker 2008 = Harker, Andrew, *Loyalty and Dissidence in Roman Egypt. The Case of* Acta Alexandrinorum, Cambridge 2008.
Harland 2003 = Harland, Philip A., *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis 2003.
Harland 2005 = Harland, Philip A., "Familial Dimensions of Group Identity: 'Brothers' (ἀδελφοί) in Associations of the Greek East", *Journal of Biblical Literature*, 124, 2005, 491–513.
Harris 1989 = Harris, William Vernon, *Ancient Literacy*, Cambridge 1989.
Harrison 2001 = Harrison, Thomas, *Greek Religion: Belief and Experience*, London 2001.

Hartenstein & Betz 2004 = Hartenstein, Friedhelm & Hans-Dieter Betz, *s. v.* Religionsgeschichtliche Schule I and II, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 7, 2004[4], 321–326.
Hartog 1980 = Hartog, François, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 1980.
Hatzfeld 1927 = Hatzfeld, Jean, "Inscriptions de Panamara", *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 51, 1927, 57–122.
Hauser 1999 = Hauser, Stefan R., "Der hellenisierte Orient: Bemerkungen zum Verhältnis von Alter Geschichte, Klassischer und Vorderasiatischer Archäologie", in H. Kuhne *et al.* (eds.), *Fluchtpunkt Uruk: archäologische Einheit aus methodischer Vielfalt*, Leideorf 1999, 316–341.
Hauser 2001a = Hauser, St. R., *s. v.* "Orientalismus", in *Der Neue Pauly*, Stuttgart-Weimar 2001, 1233–1243.
Hauser 2001b = Hauser, St. R., "Greek in subject and style, but a little distorted: Zum Verhältnis von Orient und Okzident in der Altertumswissenschaft", in St. Altekamp, M. Hofter & M. Krumme (eds.), *Posthumanistische klassische Archäologie: Historizität und Wissenschaftlichkeit von Interessen und Methoden* (*Kolloquium Berlin 1999*), München 2001, 83–104.
Healey 2001 = Healey, John F., *The Religion of the Nabataeans. A Conspectus*, RGRW, 136, Leiden-Boston-Köln 2001.
Hekster, Schmidt-Hofner & Witschel 2009 = Hekster, Olivier, Schmidt-Hofner, Sebastian & Christian Witschel (eds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire, Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire, Heidelberg, July 5–7, 2007*, Leiden 2009.
Henig & Whiting 1987 = Henig, Martin & Mary Whiting, *Engraved Gems from Gadara in Jordan: The Sa'd Collection of Intaglios and Gems*, Oxford 1987.
Henrichs 1968 = Henrichs, Albert, "Textkritisches zur Isis-Inschrift von Megalopolis", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 3, 1968, 109–110.
Henrichs 2003 = Henrichs, A., "*Hieroi logoi* and *hierai bibloi*: The (Un)written Margins of the Sacred in Ancient Greece", *Harvard Studies in Classical Philology*, 101, 2003, 207–266.
Henrichs 2008 = Henrichs, A., "What Is a Greek Priest?", in Dignas & Trampedach 2008, 1–14.
Hermsen 2006 = Hermsen, Edmund, *Faktor Religion: Geschichte der Kindheit vom Mittelalter bis in die Gegenwart*, Köln-Weimar-Wien 2006.
Herrero de Jáuregui 2007 = Herrero de Jáuregui, Miguel, "Las fuentes de Clem. Alex. *Protr.* 2.12–22: un tratado sobre los misterios y una teogonía órfica", *Emerita*, 75.1, 2007, 1–32.
Herrero de Jáuregui 2008 = Herrero de Jáuregui, M., *The Protrepticus of Clement of Alexandria: A Commentary*, Bologna 2008 (online at http://amsdottorato.cib.unibo.it/1117/1/Tesi_Herrero_de_Jauregui_Miguel.pdf)
Herrero de Jáuregui 2010 = Herrero de Jáuregui, M., *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin-New York 2010 [1st Spanish ed. 2007].
Herrmann 1996 = Herrmann, Peter, "Mystenvereine in Sardeis", *Chiron*, 26, 1996, 315–348.
Herrmann & Malay 2007 = Herrmann, P. & Hasan Malay, *New Documents from Lydia*, Erganzungsbande Tituli Asiae Minoris, 24, Wien 2007.
Hezser 2001 = Hezser, Catherine, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Texts and Studies in Ancient Judaism, 81, Tübingen 2001.
Heyob 1975 = Heyob, Sharon Kelly, *The Cult of Isis Among Women in the Graeco-Roman World*, ÉPRO, 51, Leiden 1975.
Hill 1922 = Hill, George Francis, *Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia. A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum*, London 1922.
Hillers & Cussini 1996 = Hillers, Delbert R. & Eleonora Cussini, *Palmyrene Aramaic Texts*, Baltimore-London 1996.
Hinnells 1975 = Hinnells, John R. (ed.), *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, I–II, Manchester 1975.

Hinnells 1994 = Hinnells, J.R. (ed.), *Studies in Mithraism. Papers associated with the Mithraic Panel organized on the occasion of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome 1990*, Roma 1994.
Hirsch-Luipold 2005 = Hirsch-Luipold, Rainer (ed.), *Gott und Götter bei Plutarch: Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilde*, Berlin-New York 2005.
Hirsch-Luipold, Görgemanns & von Albrecht 2009 = Hirsch-Luipold, R., Görgemanns, H. & M. von Albrecht (eds.), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit: literaturgeschichtliche Perspektiven*, Tübingen 2009.
Höfler 1935 = Höfler, Anton, *Der Sarapishymnus des Ailios Aristeides*, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 27, Stuttgart 1935.
Hölbl 1981 = Hölbl, Günther, "Andere ägyptische Gottheiten", in Vermaseren 1981, 157–191.
Hörig & Schwertheim 1987 = Hörig, Monika & Elmar Schwertheim, *Corpus Cultus Iovis Dolicheni*, ÉPRO, 106, Leiden 1987.
Hoffmann 1997 = Hoffmann, Philippe, "L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius", in C. Lévy & L. Pernot (eds.), *Dire l'évidence* (*philosophie et rhétorique antiques*), *Actes du Colloque de Créteil et de Paris, 24–25 mars 1995*, Cahiers de philosophie de l'Université de Paris XII-Val de Marne, 2, Paris 1997, 335–390.
Hoffmann 2000 = Hoffmann, Ph., "La triade chaldaïque *érôs*, *alètheia*, *pistis* de Proclus à Simplicius", in A.-Ph. Segonds & C. Steel (eds.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, *Actes du Colloque International de Louvain* (*13–16 mai 1998*) *en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*†, Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre, Series I, XXVI, Leuven-Paris 2000, 459–489.
Hoffmann 2010 = Hoffmann, Ph., "*Erôs*, *Alètheia*, *Pistis* . . . et *Elpis* : tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne (fr. 46 des Places, p. 26 Kroll)", in Seng & Tardieu 2010, 255–324.
Hornbostel 1973 = Hornbostel, Wilhelm, *Sarapis. Studien zur Überlieferungs-geschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, ÉPRO, 32, Leiden 1973.
Hornung 1971 = Hornung, Erik, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt 1971; Fr. transl. *Les dieux de l'Égypte. Le Un et le Multiple*, Monaco 1986.
Van der Horst 1982 = Van der Horst, Pieter Willem, "The Way of Life of the Egyptian Priests according to Chaeremon", in M.H. Van Voss *et al.* (eds.), *Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee*, Numen, Suppl. 43, Leiden 1982, 61–71.
Van der Horst 1987 = Van der Horst, P.W., *Chaeremon: Egyptian Priest and Stoic Philosopher: The fragments collected and translated with explanatory notes*, ÉPRO, 101, Leiden 1987.
Hübner 1983 = Hübner, Wolfgang, *Zodiacus Christianus. Jüdisch-christliche Adaptionen des Tierkreises von der Antike bis zur Gegenwart*, Beiträge zur klassischen Philologie, 144, Königstein/Ts. 1983.
Hübner 1984 = Hübner, W., "Manilius als Astrologe und Dichter", in *ANRW*, II.32, 1, Berlin-New York 1984, 126–320.
Hübner 1995 = Hübner, W., "Die Dodekatropos des Manilius (Astron. II, 856–970), *Abh. Akad. Mainz, geist.- u. sozialwiss. Kl.*, Jahrgang 1995, Nr. 6, Mainz 1995.
Hübner 1998 = Hübner, W. (ed.), *Claudius Ptolemaeus: Apotelesmatika*, Stuttgart 1998.
Hübner 2002a = Hübner, W., "Krankheit und Heilung in der antiken Astrologie", in A. Fiedermutz-Laun *et al.* (eds.), *Zur Akzeptanz von Magie, Religion und Wissenschaft*, Worte-Werke-Utopien, 17, Münster 2002, 219–233.
Hübner 2002b = Hübner, W., "Das Thema der Reise in der antiken Astrologie", in *Palladio magistro. Mélanges J. Soubiran*, *Pallas*, 59, 2002, 27–54.
Hübner 2003 = Hübner, W., *Raum, Zeit und soziales Rollenspiel der vier Kardinalpunkte in der antiken Katarchenhoroskopie*, Beiträge zur Altertumskunde, 194, Leipzig-München 2003.
Hübner 2005 = Hübner, W., "Die Rezeption der *Phainomena* Arats in der lateinischen Literatur", in M. Horster & Chr. Reitz (eds.), *Wissensvermittlung in dichterischer Gestalt*, Palingenesia, 85, Stuttgart 2005, 133–154.
Hübner 2011 = Hübner, W., "Dorothée de Sidon: l'édition de David Pingree", in I. Boehm & W. Hübner (eds.), *La poésie astrologique dans l'Antiquité, Actes du colloque, Lyon, 7–8 déc. 2007*, CEROR, 38, Lyon 2011, 115–133.

Hultsch 1907 = Hultsch, Friedrich, *s.v.* Eudoxos 8, *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* 6, 1907, 930–950.

Humm 1996 & 1997 = Humm, Michel, "Les origines du pythagorisme romain : problèmes historiques et philosophiques, (I) & (II)", *Les Études Classiques*, 64, 1996, 339–353; 65, 1997, 25–42.

Hupfloher 2005 = Hupfloher, Annette, "The Woman Holding a Liver from Mantineia: Female Manteis and Beyond", in E. Østby (ed.), *Ancient Arcadia: Papers from the third international seminar on Ancient Arcadia, held at the Norwegian Institute at Athens, 7–10 May* 2002, Athens 2005, 77–91.

Hussein 2002 = Hussein, Abdirahman A., *Edward Said. Criticism and Society*, New York 2002.

Inglebert 1997 = Inglebert, Hervé, "*Pars Oceani Orientalis*. Les conceptions de l'Orient dans les œuvres géographiques de l'Antiquité tardive (300–550)", in A. Sérandour (ed.), *Des Sumériens aux Romains d'Orient. La perception géographique du monde : espaces et territoires au Proche-Orient ancien. Actes de la table ronde du 16 novembre 1996*, Antiquités sémitiques, II, Paris 1997, 177–198.

Inglebert 2010 = Inglebert, H., "Lactance abbréviateur de lui-même : des *Institutions Divines* à l'*Épitomé des Institutions Divines* : l'exemple de l'histoire des religions", in M. Horster & Chr. Reitz (dir.), *Condensing texts/condensed texts*, Palingenesia, 98, Heidelberg 2010, 491–515.

Inglebert, Destephen & Dumézil 2010 = Inglebert, H., Destephen, Sylvain & Bruno Dumézil (eds.), *Le problème de la christianisation du monde antique, Actes du colloque organisé à l'Université de Paris Ouest, les 26, 27 et 28 mai 2008*, Paris 2010.

Inowlocki & Decharneux 2011 = Inowlocki, Sabrina & Baudouin Decharneux (eds.), *Philon d'Alexandrie : un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne, Actes du colloque international organisé par le Centre interdisciplinaire d'études des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles* (*Bruxelles, 26–28 juin 2007*), Turnhout 2011.

Ireland 2008 = Ireland, Stanley, *Roman Britain. A Sourcebook*, London-New York 2008 (3rd ed.).

Irigoin 2001 = Irigoin, Jean, *Le livre grec, des origines à la Renaissance*, Paris 2001.

Isaac 2004 = Isaac, Benjamin, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton 2004.

Jaccottet 2003 = Jaccottet, Anne-Françoise, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, 2 vols, Zürich 2003.

Jaccottet 2006 = Jaccottet, A.-Fr., "Un dieu, plusieurs mystères ? Les différents visages des mystères dionysiaques", in Bonnet, Rüpke & Scarpi 2006, 219–230.

Jackson 1994 = Jackson, Howard M., "Love makes the World go round: The Classical Greek Ancestry of the Youth with the Zodiacal Circle in Late Roman Art", in Hinnells 1994, 131–164.

Jacoby 1910 = Jacoby, Adolf, *Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum*, Tübingen 1910.

James 1955 = James, Edwin Oliver, *The Nature and Function of Priesthood: A Comparative and Anthropological Study*, London 1955.

Janko 1997 = Janko, Richard, "The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 118, 1997, 61–94.

Jocelyn 1976–77 = Jocelyn, H.D., "The Ruling Class of the Roman Republic and Greek Philosophers", *Bulletin of the John Rylands Library*, 59, 1976–1977, 323–364.

Johnson 1992 = Johnson, Janet (ed.), *Life in a Multi-Cultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine* (*and Beyond*), *Proceedings of the Symposium held in Chicago, September, 1990*, Studies in Ancient Oriental Civilization, 51, Chicago 1992.

Johnson 2009 = Johnson, William Allen (ed.), *Ancient Literacies: The Culture of Reading in Greece and Rome*, Oxford-New York 2009.

Johnston 1997 = Johnston, Sarah Iles, "Rising to the Occasion: Theurgic Ascent in its Cultural Milieu", in P. Schäfer & H. Kippenberg (eds.), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden 1997, 165–194.

Jones 1999 = Jones, Alexander, *Astronomical Papyri from Oxyrhynchus* (*POxy 4133–4300a*). 2 vols, Memoirs of the American Philosophical Society, 233, Philadelphia 1999.
Jones 1992 = Jones, Brian W., *The Emperor Domitian*, London 1992.
Jones 1986 = Jones, Christopher P., *Culture and Society in Lucian*, Cambridge, Mass. 1986.
Jones 2005–6 = Jones, Chr. P. (ed.), *Philostratus, The Life of Apollonius of Tyana*, vol. 1. *Books 1–4*. vol. 2. *Books 5–8*. vol. 3. *Letters of Apollonius. Ancient Testimonia. Eusebius' Reply to Hierocles*, Cambridge, Mass.-London 2005–2006.
Jones 1999 = Jones, Nicholas F., *The Associations of Classical Athens: The Response to Democracy*, Oxford 1999.
de Jong 1997 = de Jong, Albert F., *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, RGRW, 133, Leiden 1997.
Jordan, Montgomery & Thomassen 1999 = Jordan, David R., Montgomery, Hugo & Einar Thomassen (eds.), *The World of Ancient Magic, Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4–8 May 1997*, Bergen 1999.
Jouguet 1926 = Jouguet, Pierre, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris 1926.
Jourdan 2003 = Jourdan, Fabienne, *Le papyrus de Derveni*, Paris 2003.
Kahlos 2002 = Kahlos, Maijastina, *Vettius Agorius Praetextatus: A Senatorial Life in Between*, Acta Instituti Romani Finlandiae, 26, Roma 2002.
Kaizer 2000a = Kaizer, Ted, "The 'Heracles Figure' at Hatra and Palmyra: Problems of Interpretation", *Iraq*, 62, 2000, 219–232.
Kaizer 2000b = Kaizer, T., "Some Remarks about the Religious Life of Hatra", *Topoi*, 10, 2000, 229–252.
Kaizer 2001 = Kaizer, T., "Nemesis, Aglibol and Malakbel: A Note on a Relief from Khirbet Ramadan in the Palmyrene", *Parthica*, 3, 2001, 211–218.
Kaizer 2002 = Kaizer, T., *The Religious Life of Palmyra*, Oriens et Occidens, 4, Stuttgart 2002.
Kaizer 2004 = Kaizer, T., "Religious Mentality in Palmyrene Documents", *Klio*, 86, 2004, 165–184.
Kaizer 2006a = Kaizer, T., "In Search of Oriental Cults: Methodological Problems concerning 'the Particular' and 'the General' in Near Eastern Religion in the Roman Periods", *Historia*, 55.1, 2006, 26–47.
Kaizer 2006b = Kaizer, T., "Reflections on the Dedication of the Temple of Bel at Palmyra in AD 32", in de Blois, Funke & Hahn 2006, 95–105.
Kaizer 2007 = Kaizer, T., "Further remarks on the 'Heracles figure' at Hatra and Palmyra", in S.G. Vashalomidze & L. Greisiger (eds.), *Der Christliche Orient und seine Umwelt: Gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anläßlich seines 60. Geburtstags*, Studies in Oriental Religions, 56, Wiesbaden 2007, 37–48.
Kaizer 2008a = Kaizer, T., (ed.), *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*, RGRW, 164, Leiden-Boston 2008.
Kaizer 2008b = Kaizer, T., "Introduction", in Kaizer 2008a, 1–36.
Kaizer 2010 = Kaizer, T., "Kings and Gods. Some Thoughts on Religious Patterns in Oriental Principalities", in T. Kaizer & M. Facella (eds.), *Kingdoms and Principalities in the Roman Near East*, Oriens et Occidens, 19, Stuttgart 2010, 113–124.
Kaizer 2013 = Kaizer, T., "Creating Local Religious Identities in the Roman Near East", in M.R. Salzman & W. Adler (éds.), *The Cambridge History of Religions in the Ancient World*, vol. II. *From the Hellenistic Era to Late Antiquity*, Cambridge 2013, 54–86.
Kaizer (forthcoming) = Kaizer, T., "Euhemerism and Roman Near Eastern Religion: 'becoming god' in Philo of Byblos' *Phoenician History* and in the Syriac *Oration of Meliton the Philosopher*", in T. Gnoli & F. Muccioli (eds.), *Becoming God: Apotheosis between Antiquity and the Middle Ages*, forthcoming.
Kaper 2003 = Kaper, Olaf E., *The Egyptian God Tutu: A Study of the Sphinx-God and Master of Demons with a Corpus of Monuments*, OLA, 119, Leuven 2003.
Kaplan 1999 = Kaplan, Irene, *Grabmalerei und Grabreliefs der Römerzeit: Wechselwirkung zwischen der ägyptischen und griechisch-alexandrinischen Kunst*, Wien 1999.

Karamanolis 2006 = Karamanolis, George, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006.
Karusu 1984 = Karusu, Semni, *s. v.* Astra, *LIMC* II, Zürich-München 1984, 1, 924–927; 2, 670–681.
Kater-Sibbes 1973 = Kater-Sibbes, G.J.F., *A Preliminary Catalogue of Sarapis Monuments*, ÉPRO, 36, Leiden 1973.
Kater-Sibbes & Vermaseren 1975 = Kater-Sibbes, G.J.F. & M.J. Vermaseren, *Apis.* I. *The Monuments of the Hellenistic-Roman Period from Egypt*, ÉPRO, 48.1, Leiden 1975.
Kaufmann 1913 = Kaufmann, Carl Maria, *Ägyptische Terrakotten der griechisch-römischen- und koptischen Epoche vorzugsweise aus der Oase El Faijûm* (*Frankfurter Sammlung*), Cairo 1913.
Kaufmann 1915 = Kaufmann, C.M., *Graeco-ägyptische Koroplastik*, Leipzig-Cairo 1915.
Keil 1908 = Keil, Josef, "Zur Geschichte der Hymnoden der Provinz Asia", *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien*, 11, 1908, 101–110.
Keulen & Egelhaaf-Gaiser 2012 = Keulen, Wytse & Ulrike Egelhaaf-Gaiser (eds.), *Aspects of Apuleius' Golden Ass. Vol. III: The Isis Book: A Collection of Original Papers*, Leiden-Boston 2012.
Kindt 2009 = Kindt, Julia, "Polis Religion—A Critical Appreciation", *Kernos*, 22, 2009, 9–34.
Kindt 2012 = Kindt, J., *Rethinking Greek Religion*, Cambridge 2012.
King 1999 = King, Richard, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and "The Mystic East"*, London 1999.
Kippenberg 1978 = Kippenberg, Hans Gerhard, "Einleitung: Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens", in H.G. Kippenberg & Br. Luchesi (eds.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt a.M. 1978, 9–51.
Kippenberg 1997 = Kippenberg, H.G., *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997.
Kippenberg 1998 = Kippenberg, H.G., *s. v.* Magie, in H. Cancik *et al.* (eds.), *Handbuch religionsgeschichtlicher Grundbegriffe*, 4, Stuttgart 1998, 85–98.
Kippenberg 2009 = Kippenberg, H.G., "Religion als Geimeinschaftsgut: Religiöse Zusammenkünfte und Rituale als rechtliche Tatbestände", in H.G. Kippenberg, J. Rüpke & K. v. Stuckrad (eds.), *Europäische Religionsgeschichte*, Göttingen 2009, 127–154.
Kirchschläger 2009 = Kirchschläger, Peter G., "Die Frage nach der Wahrheit im Johannesevangelium anhand der Pilatusfrage (Joh 18,33–38a)", in Hirsch-Luipold, Görgemanns & von Albrecht 2009, 251–269.
Kitchen 2011 = Kitchen, Tom, "Italia and Graecia: West versus East in the Rhetoric of Ostrogothic Italy", in Chr. Kelly, R. Flower & M. St. Williams (eds.), *Unclassical Traditions* II: *Perspectives from East and West in Late Antiquity*, Cambridge Classical Journal, Suppl 35, Cambridge 2011, 116–130.
Kleibl 2009 = Kleibl, Kathrin, *Iseion—Raumgestaltung und Kultpraxis in den Heiligtümern gräco-ägyptischer Götter des antiken Mittelmeerraumes*, Worms 2009.
Kloppenborg 1996 = Kloppenborg, John S., "Collegia and Thiasoi: Issues in Function, Taxonomy and Membership", in Kloppenborg & Wilson 1996, 16–30.
Kloppenborg & Wilson 1996 = Kloppenborg, J.S. & Stephen G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London 1996.
Knibbe, Engelmann & İplikçioğlu 1989 = Knibbe, Dieter, Engelmann, Helmut, & Bülent İplikçioğlu, "Neue Inschriften aus Ephesos XI", *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien*, 59, 1989, 161–238.
Koch 2005 = Koch, Renée, *Comment peut-on être dieu ? La secte d'Épicure*, Paris 2005.
Koch Piettre 2004 = Koch Piettre, Renée, "Paul et les Épicuriens à Athènes entre polythéismes, athéismes et monothéismes", *Diogène*, 205, 2004.1, 52–68.
Koenen 1967 = Koenen, Ludwig, "Ein Einladung zur Kline des Sarapis", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 1, 1967, 121–126.

Komorowska 2004 = Komorowska, Joanna, *Vettius Valens of Antioch: An Intellectual Monography*, Kraków 2004.
Komorowska 2009 = Komorowska, J., "Astrology, Ptolemy and *technai stochastikai*", *MHNH*, 9, 2009, 191–204.
Kouremenos & Parassoglou 2006 = Kouremenos, Theokritos & George M. Parassoglou (eds.), *The Derveni Papyrus*, Studi e Testi per il Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini, 13, Firenze 2006.
Kowalzig 2007 = Kowalzig, Barbara, *Singing for the Gods. Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford 2007.
Kramer & Reitz 2010 = Kramer, Norbert & Christiane Reitz (eds.), *Tradition und Erneuerung. Mediale Strategien in der Zeit der Flavier*, Beiträge zur Altertumskunde, 285, Berlin 2010.
Kranz 1984 = Kranz, Peter, *Jahreszeiten-Sarkophage. Entwicklung und Ikonographie des Motivs der vier Jahreszeiten auf kaiserzeitlichen Sarkophagen und Sarkophagendeckeln*, Berlin 1984.
Kropp 2013 = Kropp, Andreas, "The Iconography of Nabu at Ḥaṭrā in the Context of Syrian Cult Images: A Hierapolitan Import in Northern Mesopotamia", in L. Dirven (ed.), *Hatra. Politics, Culture and Religion between Parthia and Rome*, Oriens et Occidens, 21, Stuttgart 2013, 185–199.
Kuhrt 1996 = Kuhrt, Amélie, *s. v.* "Orientalism", in *Oxford Classical Dictionary*, Oxford 1996[3], 1075.
Kullmann, Althoff & Asper 1998 = Kullmann, Wolfgang, Althoff, Jochen & Markus Asper (eds.), *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, ScriptOralia, Reihe A, 22, Tübingen 1998.
Ladner 1959 = Ladner, Gerhart B., *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge, Mass. 1959.
Lafaye 1884 = Lafaye, Georges, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis, hors de l'Égypte, depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école néoplatonicienne*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 33, Paris 1884.
Lafaye 1974 = Lafaye, Jacques, *Quetzalcoatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique (1531–1813)*, Paris 1974.
Laistner 1951 = Laistner, Max Ludwig Wolfram, *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*, Ithaca-London 1951.
Laks 1997 = Laks, André, "Between Religion and Philosophy: The Function of Allegory in the Derveni Papyrus", *Phronesis*, 42, 1997, 121–142.
Laks & Most 1997 = Laks, A. & Glenn W. Most (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford-New York 1997.
Lamberton 1986 = Lamberton, Robert, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London 1986.
Lamberton 1992 = Lamberton R., "The Neoplatonists and the Spiritualization of Homer", in R. Lamberton & J.J. Keaney (eds.), *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton 1992, 115–133.
Lambrechts 1962 = Lambrechts, Pierre, *Attis: van Herdersknaap tot God*, Brussel 1962.
Lancel 1961 = Lancel, Serge, "«Curiositas» et préoccupations spirituelles chez Apulée", *Revue de l'Histoire des Religions*, 160, 1961, 25–46.
Lancellotti 2000 = Lancellotti, Maria Grazia, *The Naassenes*, Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte, 35, Münster 2000.
Lancellotti 2002 = Lancellotti, M. Gr., *Attis. Between Myth and History: King, Priest and God*, RGRW, 149, Leiden 2002.
Lane 1971–1976 = Lane, Eugene N., *Corpus monumentorum religionis dei Menis*, ÉPRO, 19, 4 vols, Leiden 1971–1976.
Lane 1979 = Lane, E.N., "Sabazius and the Jews in Valerius Maximus: A Re-examination", *Journal of Roman Studies*, 69, 1979, 35–38.
Lane 1980 = Lane, E.N., "Towards a Definition of the Iconography of Sabazius", *Numen*, 27, 1980, 9–33.

Lane 1983–1989 = Lane, E.N., *Corpus Cultus Iovis Sabazii* (*CCIS*), ÉPRO, 100, 3 vols, Leiden 1983–1989.
Lane 1996 = Lane, E.N. (ed.), *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, RGRW, 131, Leiden-New York-Köln 1996.
Lane Fox 1988 = Lane Fox, Robin, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, London 1988 (1st ed. 1986) (french transl. Toulouse 1997).
Lassus 1938 = Lassus, Jean, "La Mosaïque du Phénix provenant des fouilles d'Antioche", *Monuments Piot*, XXXVI, *1938*, 81–122.
Latte 1960 = Latte, Kurt, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960.
Laumonier 1958 = Laumonier, Alfred, *Les cultes indigènes en Carie*, Paris 1958.
Lavagne 1975 = Lavagne, Henri, "Pour une problématique nouvelle des recherches sur la religion de Mithra. Le IIe congrès international d'études mithriaques", *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, 87, 1975, 1131–1142.
Lavecchia 2006 = Lavecchia, Salvatore, *Una via che conduce al divino: la 'homoiosis theo' nella filosofia di Platone*, Milano 2006.
Layton 1980–1 = Layton, Bentley (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism, Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978*, 2 vols (vol. 1, *The School of Valentinus*; vol. 2, *Sethian Gnosticism*), Studies in the History of Religions, 41, Leiden 1980–1981.
Lazaire 1890 = Lazaire, Élisée, *Étude sur les vestales d'après les classiques et les découvertes du Forum*, Paris 1890.
Lease 1980 = Lease, Gary, "Mithraism and Christianity: Borrowings and Transformations", in *ANRW* II.23, 2, Berlin-New York 1980, 1306–1332.
Le Bonniec 1958 = Le Bonniec, Henri, *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République*, Paris 1958.
Le Boulluec 2009² = Le Boulluec, Alain, *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate V*, tome II : *Commentaire, bibliographie et index*, Sources chrétiennes, 279, Paris 2009² (1st ed. 1981).
Leclant 1981 = Leclant, Jean, *s.v.* Anubis, *LIMC*, Zürich-München 1981, I.1 862–873; I.2, 688–695.
Leclant 2000 = Leclant, J., "40 ans d'études isiaques : un bilan", in Bricault 2000, xix-xxv.
Leeuw 1939 = Leeuw, Gerard van der, *Virginibus puerisque: A Study on the Service of Children in Worship*, Mededeelingen der koninklijke nederlandsche Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde Nieuwe Reeks, Deel 2. No. 12, Amsterdam 1939.
Lefebvre 1924 = Lefebvre, Gustave, *Le Tombeau de Petosiris*, Le Caire 1924.
Le Glay 1982 = Le Glay, Marcel, "Remarques sur la notion de Salus dans la religion romaine", in Bianchi & Vermaseren 1982, 427–441.
Lehmann 1997 = Lehmann, Yves, *Varron théologien et philosophe romain*, Collection Latomus, 237, Bruxelles 1997.
Lehmann 2007a = Lehmann, Y., "La *laus deorum* dans l'hymnographie latine païenne", in Lehmann 2007b, 399–416.
Lehmann 2007b = Lehmann, Y. (ed.), *L'Hymne antique et son public*, Recherches sur les Rhétoriques Religieuses, 7, Turnhout 2007.
Leipoldt & Morenz 1953 = Leipoldt, Johannes & Siegfried Morenz, *Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt*, Leipzig 1953.
Lembke 1994 = Lembke, Katja, *Das Iseum Campense. Studie über den Isiskult unter Domitian*, Archäologie und Geschichte, 3, Heidelberg 1994.
Leospo 1978 = Leospo, Enrichetta, *La mensa isiaca di Torino*, ÉPRO, 70, Leiden 1978.
Leschhorn 1998 = Leschhorn, Wolfgang, "Die Verbreitung von Agonen in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches", in M. Lämmer (ed.), *Colloquium "Agonistik in der römischen Kaiserzeit", Landhaus Rothenberge bei Münster, 25.–27. Oktober 1995, Stadion* 24.1, Sankt Augustin 1998, 31–57.
Lévêque 2000 = Lévêque, Pierre, "Apollon et l'orphisme à Olbia du Pont", in Tortorelli Ghidini, Storchi Marino & Visconti 2000, 81–90.

Lévi 2011 = Lévi, Nicolas, Arcana in ipso consummati operis fastigio. *La révélation finale dans la littérature latine* (*Cicéron, Ovide et Apulée*), Thèse Université Paris IV-Sorbonne 2011.
Lévi-Strauss 1962 = Lévi-Strauss, Claude, *La Pensée Sauvage*, Paris 1962; Eng. tr., *The Savage Mind*, London 1966.
Lévy 1998 = Lévy, Carlos, "Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance: le problème de l'*oikeiôsis* chez Philon", in C. Lévy (ed.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie, Actes du colloque international organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne* (*Créteil, Fontenay, Paris, 26–28 octobre 1995*), Turnhout 1998, 153–164.
Lévy 2010 = Lévy, C. (ed.), *Devenir dieux : désir de puissance et rêve d'éternité chez les Anciens*, Paris 2010.
Lewis 1992 = Lewis, Anne-Marie, "The Popularity of the *Phaenomena* of Aratus: A Re-evaluation", in C. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, 6, Bruxelles 1992, 94–118.
Lewy 2011[3] = Lewy, Hans, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, new ed. by M. Tardieu, Paris 2011[3] [1st ed. 1956; 2nd ed. 1978].
Lichtenberger 2003 = Lichtenberger, Achim, *Kulte und Kultur der Dekapolis. Untersuchungen zu numismatischen, archaëologischen und epigraphischen Zeugnissen*, Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins, 29, Wiesbaden 2003.
Lichtenberger 2008 = Lichtenberger, A., "Artemis and Zeus Olympios in Roman Gerasa and Seleucid Religious Policy", in Kaizer 2008a, 133–153.
LiDonnici 1995 = LiDonnici, Lynn R., *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary*, Texts and Translations, 36, Graeco-Roman Religion Series, II, Atlanta 1995.
Lieberg 1973 = Lieberg, Godo, "Die *theologia tripertita* in Forschung und Bezeugung", *ANRW* I, 4, Berlin-New York 1973, 63–115.
Lieberg 1982 = Lieberg, G., "Die *theologia tripertita* als Formprinzip antiken Denkens", *Rheinisches Museum*, 125, 1982, 25–53.
Liebeschuetz 2006 = Liebeschuetz, J.H.W.G., *Decline and Change in Late Antiquity: Religion, Barbarians and their Historiography*, Aldershot 2006.
Lightfoot 2001 = Lightfoot, Jane L., "Μαμβογαῖος", *Epigraphica Anatolica*, 33, 2001, 113–118.
Lightfoot 2003 = Lightfoot, J.L., *Lucian, On the Syrian Goddess. Edited with Introduction, Translation and Commentary*, Oxford 2003.
Lightfoot 2007 = Lightfoot, J.L., "The *Apology* of Pseudo-Meliton", *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico*, 24, 2007, 59–110.
Lightfoot 2009 = Lightfoot, J.L., "Pseudo-Meliton and the Cults of the Roman Near East", in Bonnet, Pirenne-Delforge & Praet 2009, 387–399.
Linder & Scheid 1993 = Linder, Monika & John Scheid, "Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne", *Archives de Sciences sociales des Religions*, 81, 1993, 47–62.
Liuzzi 1983 = Liuzzi, Dora, *Nigidio Figulo astrologo e mago: testimonianze e frammenti*, Lecce 1983.
Liuzzi 1991–1997 = Liuzzi, D., *M. Manilio: Astronomica*, 5 vols, Lecce 1991–1997.
Lloyd 1975–1988 = Lloyd, Alan B., *Herodotus. Book II*, ÉPRO, 43, 3 vols, Leiden 1975–1988.
Lloyd 1983 = Lloyd, Geoffrey Ernest Richard, *Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life-Sciences in Ancient Greece*, Cambridge 1983.
Lloyd 1987 = Lloyd, G.E.R., *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*, Berkeley 1987.
Löhr 2010 = Löhr, Winrich, "Christianity as Philosophy: Problems and Perspectives of an Ancient Intellectual Project", *Vigiliae Christianae*, 64, 2010, 160–188.
Loisy 1914 (1930[2]) = Loisy, Alfred Firmin, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris 1914 (2nd ed. revised 1930).
Long 1990 = Long, Anthony A., "Scepticism about Gods in Hellenistic Philosophy", in M. Griffith & D.J. Mastronarde (eds.), *Cabinet of the Muses. Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer*, Atlanta (Ga) 1990, 279–291.

Longo 1969 = Longo, Vicenzo, *Aretalogie nel mondo greco*. I. *Epigrafi e papiri*, Genova 1969.
Lotz 2005 = Lotz, Almuth, *Der Magiekonflikt in der Spätantike*, Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Alte Geschichte, 48, Bonn 2005.
Lozano 1992 = Lozano, Arminda, "Festividades religiosas de ambito local en Estratonicea de Caria", *Gerion*, 10, 1992, 85–101.
Lugaresi 2008 = Lugaresi, Leonardo, *Il Teatro di Dio: Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico* (*II–IV secolo*), Brescia 2008.
Luhmann 1989 = Luhmann, Niklas, "Individuum, Individualität, Individualismus", in Id. (ed.), *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt/Main 1989, 149–259.
Łukaszewicz 1989 = Łukaszewicz, Adam, "An Osiris 'Cool Water' Inscription von Alexandria", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 77, 1989, 195–196.
Macris 2002 = Macris, Constantinos, "Jamblique et la littérature pseudo-pythagoricienne", in S.C. Mimouni (ed.), *Apocryphité : histoire d'un concept transversal aux religions du Livre*, Turnhout 2002, 77–129.
Macris 2004 = Macris, C., *Le Pythagore des néoplatoniciens : recherches et commentaires sur "Le mode de vie pythagoricien" de Jamblique*, Thèse de Doctorat, École Pratique des Hautes Études—Section des Sciences religieuses, Paris 2004.
Macris 2006a = Macris, C., "Autorità carismatica, direzione spirituale e genere di vita nella tradizione pitagorica", in Filoramo 2006, 75–102.
Macris 2006b = Macris, C., "Becoming Divine by Imitating Pythagoras?", *Mètis*, 4, 2006, 297–329.
Macris 2008 = Macris, C., "Les 'hommes divins' et leurs dieux : le cas des cultes 'orientaux'", in Bonnet, Ribichini & Steuernagel 2008, 219–232.
Macris 2009a = Macris, C., "Pythagoras", in Gr. Oppy & N. Trakakis (eds.), *The History of Western Philosophy of Religion*, vol. 1. *Ancient Philosophy of Religion*, London 2009, 23–39.
Macris 2009b = Macris, C., "Le pythagorisme érigé en *hairesis*, ou comment (re)construire une identité philosophique : remarques sur un aspect méconnu du projet pythagoricien de Jamblique", in Belayche & Mimouni 2009, 139–168.
Macris, Mimouni, Scopello & Sérandour 2013 = Macris, C., Mimouni, Simon C., Scopello, Madeleine & Arnaud Sérandour (eds.), *Mystique théorétique et théurgique dans l'Antiquité gréco-romaine : paganismes, judaïsmes, christianismes*, Paris 2013.
Mahé 1978–82 = Mahé, Jean-Pierre, *Hermès en Haute-Égypte*, 2 vols (vol. 1 *Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*; vol. 2 *Le fragment du 'Discours parfait' et les 'Définitions' hermétiques arméniennes* (NH VI, 8.8 *a*), Bibliothèque copte de Nag Hammadi (section Textes), 7, Québec 1978–1982.
Mahé 1991 = Mahé, J.-P. "La voie d'immortalité à la lumière des *Hermetica* de Nag Hammadi et de découvertes plus récentes", *Vigiliae Christianae*, 45, 1991, 347–375.
Malaise 1972 = Malaise, Michel, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, ÉPRO, 22, Leiden 1972.
Malaise 2000 = Malaise, M., "Le problème de l'hellénisation d'Isis", in Bricault 2000, 1–19.
Malaise 2005 = Malaise, M., *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Bruxelles 2005.
Malay 2003 = Malay, Hasan, "A Praise on Men Artemidorou Axiottenos", *Epigraphica Anatolica*, 36, 2003, 13–18.
Mansfeld 1988 = Mansfeld, Jaap, "Philosophy in the Service of Scripture: Philo's Exegetical Strategies", in Dillon & Long 1988, 70–102.
Mansfeld 1989 = Mansfeld, J., *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism*, London 1989.
Maranini 1994 = Maranini, Anna, *Filologia fantastica: Manilio e i suoi „Astronomica"*, Bologna 1994.
Marchand 1996 = Marchand, Suzanne, "Orientalism as Kulturpolitik: German Archeology and Cultural Imperialism in Asia Minor", in G.W. Stocking Jr. (ed.), *Volksgeist as Method*

and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition, Madison 1996, 298–336.
Marchand 2003 = Marchand, S., *Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany 1750–1970*, Princeton 2003.
Marchand 2004 = Marchand, S., "Philhellenism and the *furor orientalis*", *Modern Intellectual History*, 1.3, 2004, 331–358.
Marchand & Grafton 1997 = Marchand, S. & Anthony Grafton, "Martin Bernal and his Critics", *Arion*, 5.2, 1997, 1–35.
Marco Simón 2001 = Marco Simón, Francisco, "Sobre la emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma augústea y julio-claudia", *MHNH*, 1, 2001, 105–131.
Marek 2000 = Marek, Christian, "Der höchste, beste, grösste, allmächtige Gott", *Epigraphica Anatolica*, 32, 2000, 129–146.
Marrou 1977 = Marrou, Henri-Irénée, *Décadence romaine ou Antiquité Tardive* ? (*III^e–VI^e siècle*), Paris 1977.
Martin 2004 = Martin, Dale B., *Inventing Superstition: From the Hippocratics to the Christians*, Cambridge, Mass.-London 2004.
Martin 1972 = Martin, Jochen, *Der priesterliche Dienst 3. Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche*, Quaestiones disputatae, 48, Freiburg 1972.
Martin & Nitschke 1986 = Martin, Jochen & August Nitschke (eds.), *Zur Sozialgeschichte der Kindheit*, Veröffentlichungen des „Instituts für historische Anthropologie e.V.", 4 (= Kindheit, Jugend, Familie II), Freiburg 1986.
Martin 1995 = Martin, Luther H., "Secrecy in Hellenistic Religious Communities", in H.-G. Kippenberg & G. Stroumsa (eds.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near-Eastern Religions*, Leiden 1995, 101–121.
Martzavou 2012 = Martzavou, Paraskevi, "Isis Aretalogies, Initiations, and Emotions", in Chaniotis 2012b, 267–290.
Mastandrea 1979 = Mastandrea, Paolo, *Un neoplatonico latino, Cornelio Labeone: testimonianze e frammenti*, ÉPRO, 77, Leiden 1979.
Mastrocinque 2007 = Mastrocinque, Attilio, "Creating One's Own Religion: Intellectual Choices", in J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden, Mass. 2007, 378–391.
Matheson & Pollitt 1994 = Matheson, Susan B. & Jerome Jordan Pollitt, *An Obsession with Fortune. Tyche in Greek and Roman Art*, New Haven 1994.
Maury 1860 = Maury, Louis-Ferdinand Alfred, *La magie et l'astrologie dans l'Antiquité et au Moyen Âge ; ou, Étude sur les superstitions païennes qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours*, Paris 1860 (1877^4).
Mauss 2006^{11} = Mauss, Marcel & H. Hubert, "Esquisse d'une théorie générale de la magie", *L'Année sociologique*, 7, 1902–1903; repr. in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, ed. by G. Gurvitch, Paris 2006^{11}, 1–141.
MacAloon 1984 = MacAloon, John J., "Olympic Games and the Theory of Spectacle in Modern Societies", in J.J. MacAloon (ed.), *Rite, Drama, Festival, Spectacle. Rehearsals toward a Theory of Cultural Performance*, Philadelphia 1984, 241–280.
MacKenzie 1995 = MacKenzie, John M., *Orientalism. History, Theory and the Arts*, Manchester 1995.
McLynn 1996 = McLynn, Neil, "The Fourth-Century *taurobolium*", *Phoenix*, 50, 1996, 312–330.
MacMullen 1966 = MacMullen, Ramsay, *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge, Mass. 1966.
MacMullen 1984 = MacMullen, R., *Christianizing the Roman Empire, A.D. 100–400*, New Haven-London 1984.
Mélèze-Modrzejewski 1966 = Mélèze-Modrzejewski, Joseph, "La règle de droit dans l'Égypte ptolémaïque : état des questions et perspectives de recherches", in *Essays in Honor of C. Bradford Welles*, New Haven 1966, 125–173.
Mélèze-Modrzejewski 1995 = Mélèze-Modrzejewski, J., "Law and Justice in Ptolemaic Egypt", in H. Maehler & M.J. Geller (eds.), *Legal Documents of the Hellenistic world*, London 1995, 1–11.

Merkelbach 1973 = Merkelbach, Reinhold, "Die Tazza Farnese, die Gestirne des Nilflut und Eratosthenes », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache*, 99.2, 1973, 116–127.
Merkelbach & Stauber 1996 = Merkelbach, Reinhold & Joseph Stauber, "Die Orakel des Apollon von Klaros", *Epigraphica Anatolica*, 27, 1996, 1–54.
Merkelbach & Stauber 1998 = Merkelbach, R. & J. Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, I. *Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, Stuttgart-Leipzig 1998.
Merki 1952 = Merki, Hubert, « ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ »*: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Paradosis, 7, Freiburg i.d. Schweiz 1952.
Méthy 1996 = Méthy, Nicole, "La divinité suprême dans l'œuvre d'Apulée", *Revue des Études Latines*, 74, 1996, 247–269.
Méthy 1999a = Méthy, N., "Le personnage d'Isis dans l'œuvre d'Apulée : essai d'interprétation", *Revue des Études Anciennes*, 101, 1999, 125–142.
Méthy 1999b = Méthy, N., "La communication entre l'homme et la divinité dans les *Métamorphoses* d'Apulée", *Les Études Classiques*, 67, 1999, 43–56.
Mettinger 2001 = Mettinger, Tryggve, N.D., *The Riddle of Resurrection. "Dying and Rising Gods" in the Ancient Near East*, Coniectanea Biblica Old Testament Series, 50, Stockholm 2001.
Metzger 1955 = Metzger, Bruce M., "Considerations of Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity", *Harvard Theological Review*, 47, 1955, 1–20.
Meyboom 1995 = Meyboom, Paul G.P., *The Nile Mosaic of Palestrina. Early Evidence of Egyptian Religion in Italy*, RGRW, 121, Leiden-New York-Köln 1995.
Meyboom & Versluys 2007 = Meyboom, P.G.P. & M.J. Versluys, "The Meaning of Dwarfs in Nilotic Scenes", in Bricault, Versluys & Meyboom 2007, 170–208.
Meyer & Mirecki 1995 = Meyer, Marvin & Paul Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, RGRW, 129, Leiden 1995.
Mikalson 1998 = Mikalson, Jon D., *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley 1998.
Millar 1993 = Millar, Fergus, *The Roman Near East, 31 BC–AD 337*, Cambridge, Mass.-London 1993.
Miller 2000 = Miller, Margaret C., "The Myth of Bousiris: Ethnicity and Art", in Cohen 2000, 413–442.
Milne 1925 = Milne, John Grafton, "The Kline of Sarapis", *The Journal of Egyptian Archaeology*, 11, 1925, 6–9.
Mimouni, Simon C., Scopello, Madeleine, Sérandour, Arnaud & Constantinos Macris (eds.), *Mystique théorétique et théurgique dans l'Antiquité gréco-romaine : paganismes, judaïsmes, christianismes*, Paris 2014 (forthcoming).
Mirecki & Meyer 2002 = Mirecki, Paul & Marvin Meyer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, RGRW, 141, Leiden 2002.
Mitchell 1999 = Mitchell, Stephen, "The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians", in Athanassiadi & Frede 1999, 81–148.
Mitchell 2007 = Mitchell, St., *A History of the Later Roman Empire, A.D. 284–641*, Malden, Mass.-Oxford 2007.
Mitchell & van Nuffelen 2010a = Mitchell, St. & Peter van Nuffelen (eds.), *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion, 12, Leuven 2010.
Mitchell & van Nuffelen 2010b = Mitchell, St. & P. van Nuffelen (eds.), *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010.
Möller 1973 = Möller, Walter O., *The Mithraic Origins and Meaning of the Rotas-Sator Square*, ÉPRO, 38, Leiden 1973.
Möller 1978 = Möller, W.O., "Solar symbolism and numbers", in De Boer & Edridge 1978, vol. 2, 801–821.
Momigliano 1975 = Momigliano, Arnaldo, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge 1975.
Mommsen 1843 = Mommsen, Theodor, *De collegiis et sodaliciis Romanorum*, Kiel 1843.
Monat 1992–1997 = Monat, Pierre (ed.), *Firmicus Maternus, Mathesis*, 3 vols, Paris 1992–1997.

Morand 2001 = Morand, Anne-France, *Études sur les hymnes orphiques*, RGRW, 143, Leiden 2001.
Most 1997 = Most, Glenn W., "The Fire Next Time: Cosmology, Allegoresis, and Salvation in the Derveni Papyrus", *Journal of Hellenic Studies*, 117, 1997, 117–135.
Most 2003 = Most, G.W., "Philosophy and Religion", in D. Sedley (ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge 2003, 300–322.
Mostafawy & Siebenmorgen 2011 = Mostafawy, Schoole & Harald Siebenmorgen, *Das fremde Abendland? Orient begegnet Okzident von 1800 bis heute*, Karlsruhe 2011.
Motte & Pirenne-Delforge 1992 = Motte, André & Vinciane Pirenne-Delforge, "Le mot et les rites. Un aperçu des significations de ὄργια et de quelques dérivés", *Kernos*, 5, 1992, 94–135.
Moyer 2011 = Moyer, Ian S., *Egypt and the Limits of Hellenism*, Ann Arbor 2011.
Moyer & Dielemann 2003 = Moyer, Ian S. & Jacco Dielemann, "Miniaturization and the Opening of the Mouth in a Greek Magical Text (*PGM* XII 270–350)", *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 3, 2003, 47–71.
Musial 2001 = Musial, Danuta, "'*Sodalicium Nigidiani*' : les Pythagoriciens de Rome à la fin de la République", *Revue de l'Histoire des Religions*, 218, 2001, 339–367.
Musschenga 2001 = Musschenga, Albert W., "The Many Faces of Individualism", in A.v. Harskamp & A.W. Musschenga (eds.), *The Many Faces of Individualism*, Leuven 2001, 3–23.
Musso 1983 = Musso, Luia Trenta, *Manifattura suntuaria e committenza pagana nella Roma del IV secolo: indagine sulla lanx di Parabiago*, Roma 1983.
Myśliwiec & Szymańska 1992 = Myśliwiec, Karol & Hanna Szymańska, "Les terres cuites de Tell Atrib. Rapport préliminaire", *Chronique d'Égypte*, 67, 133, 1992, 112–132.
Naerebout 2006/7 = Naerebout, Frederick, "Global Romans? Is Globalisation a Concept that is Going to Help us Understand the Roman Empire?", *Talanta*, 38–39, 2006/7, 149–170.
Naerebout 2010 = Naerebout, Fr. G., "How Do You Want Your Goddess ? From the Galjub Hoard to a General Vision on Religious Choice in Hellenistic and Roman Egypt", in Bricault & Versluys 2010, 55–73.
Nagel 1944 = Nagel, Georges, "Les "mystères" d'Osiris dans l'ancienne Égypte", in *Die Mysterien*, *Eranos-Jahrbuch*, 11, 1944, 145–166.
Narbonne 2011 = Narbonne, Jean-Marc, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Leiden-Boston 2011.
Narbonne & Poirier 2009 = Narbonne, J.-M. & Paul-Hubert Poirier (eds.), *Gnose et philosophie. Études en hommage à Pierre Hadot*, Paris-Québec 2009.
Neugebauer & van Hoesen 1959 = Neugebauer, Otto & H.B. van Hoesen, *Greek Horoscopes*, Philadelphia 1959.
Nicolet 1988 = Nicolet, Claude, *L'inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain*, Paris 1988; Eng. tr. *Space, Geography and Politics in the Early Roman Empire*, Jerome Lectures, 19, Ann Arbor 1991.
Niehoff 2006 = Niehoff, Maren Ruth, "Philo's Contribution to Contemporary Alexandrian Metaphysics", in Brakke, Jacobsen & Ulrich 2006, 35–55.
Niehoff 2011 = Niehoff, M.R., *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*, Cambridge 2011.
Nielsen 2002 = Nielsen, Inge, *Cultic Theatres and Ritual Drama: A Study in Regional Development and Religious Interchange Between East and West in Antiquity*, Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity, 4, Aarhus 2002.
Nilsson 1950 = Nilsson, Martin P., "Kleinasiatische Pseudo-Mysterien", *Bulletin de l'Institut archéologique bulgare*, 16, 1950, 17–20.
Nilsson 1954 = Nilsson, M.P., "Die astrale Unsterblichkeit und die kosmische Mystik", *Numen* 1, 1954, 106–119; repr. in *Opuscula Selecta* 3, Lund 1960, 250–265.
Nilsson 1974 = Nilsson, M.P., *Geschichte der griechischen Religion 2. Die hellenistische und römische Zeit*, Handbuch der Altertumswissenschaft, 5.2.2, München 1974.
Nimis 2004 = Nimis, Stephen A., "Egypt in Greco-Roman History and Fiction", *Alif. Journal of Comparative Poetics*, 24, 2004, 34–67.
Nock 1928 = Nock, Arthur Darby, "Oracles théologiques", *Revue des Études Anciennes*, 30, 1928, 280–290; repr. in Nock 1972, 160–168.

Nock 1934 = Nock, A.D., "A Vision of Mandulis Aion", *Harvard Theological Review*, 27, 1934, 53–104; repr. in Nock 1972, 357–400.
Nock 1951 = Nock, A.D., "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments", in Cl. J. Bleeker, G.W.J. Drewes & K.A.H. Hidding (eds.), *Proceedings of the Seventh Congress for the History of Religions*, Amsterdam 1951, 53–66.
Nock 1952 = Nock, A.D., "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments", *Mnemosyne*, 4th series, 5, 1952, 177–213; repr. in Nock 1972, 791–820.
Nock 1961 = Nock, A.D., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1961.
Nock 1964 = Nock, A.D., *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, New York-Evanston-London 1964.
Nock 1972 = Nock, A.D., *Essays on Religion and the Ancient World*, Selected and edited with an Introduction, Bibliography of Nock's writings, and Indexes, by Z. Stewart, 2 vols, Oxford 1972.
Nollé 1998 = Nollé, Johannes, "*Feliciter dominis!* Akklamationsmünzen des griechischen Ostens unter Septimius Severus und städtische Mentalitäten", *Chiron*, 28, 1998, 323–353.
Norden 2002 = Norden, Eduard, *Dio ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, transl. and introduced by Ch. O. Tommasi, Brescia 2002; Ital. transl. of *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Stuttgart 1956[4] (1st ed. 1913).
North 1992 = North, John, "The Development of Religious Pluralism", in J. Lieu, J. North & T. Rajak (eds.), *The Jews among Pagans and Christians*, London 1992, 174–193.
North 2003 = North, J., "Réflexions autour des communautés religieuses du monde gréco-romain", in Belayche & Mimouni 2003, 337–347.
North 2007 = North, J., "Arnobius on Sacrifice", in J. Drinkwater & B. Salway (eds.), *Wolf Liebeschuetz Reflected*, Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supp. 91, London 2007, 27–36.
North & Price 2011 = North, John & Simon Price (eds.), *The Religious History of the Roman Empire*, Oxford 2011.
Oesterley 1935 = Oesterley, W.O.E., "The Cult of Sabazios", in S.H. Hooke (ed.), *The Labyrinth: Further Studies in the Relation Between Myth and Ritual in the Ancient World*, London 1935, 115–158.
O'Meara 1989 = O'Meara, Dominic J., *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989.
O'Meara 2003 = O'Meara, D.J., *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003.
O'Meara 1959 = O'Meara, John J., *Porphyry's* Philosophy from Oracles *in Augustine*, Paris 1959.
Orientalism 2000 = "Orientalism 20 years on", *American Historical Review*, 105, 2000, 1204–1249.
Orrells, Bhambra & Roynon 2011 = Orrells, Daniel, Bhambra, Gurminder K. & Tessa Roynon (eds.), *African Athena. New Agendas*, Oxford 2011.
Osborne 2006 = Osborne, Robin, "W(h)ither Orientalization", in C. Riva & N.C. Vella (eds.), *Debating Orientalization. Multidisciplinary Approaches to Change in the Ancient Mediterranean*, London 2006, 153–158.
Otto 2011 = Otto, Bernd-Christian, *Magie: Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 57, Berlin 2011.
Oxtoby 1973 = Oxtoby, Willard Gurdon, "Reflections on the Idea of Salvation", in Sharpe-Hinnels 1973, 17–37.
Pailler 1988 = Pailler, Jean-Marie, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie : vestiges, images, tradition*, Bibliothèques des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 270, Rome 1988.
Pailler 1989 = Pailler, J.-M., "Les religions orientales, troisième époque", *Pallas*, 35, 1989, 95–113.

Pailler 2005 = Pailler, J.-M., "Les Bacchanales : du scandale domestique à l'affaire d'État et au modèle pour les temps à venir (Rome, 186 av. J.-C.)", *Politix*, 18, 2005, 39–60.
Pailler 2009 = Pailler, J.-M., "Sabazios. La construction d'une figure divine dans le monde gréco-romain", in Bonnet, Pirenne-Delforge & Praet 2009, 257–291.
Pàmias & Geus 2007 = Pàmias, Jordi & Klaus Geus (ed., tr., comm.), *Eratosthenes: Sternsagen*, Oberhaid 2007.
Panciera 1979 = Panciera, Silvio, "Il materiale epigrafico dallo scavo del mitreo di S. Stefano Rotondo (con un addendum sul verso terminante . . . *sanguine fuso*)", in Bianchi 1979, 87–126.
Parker 2008 = Parker, Grant, *The Making of Roman India. Greek Culture in the Roman World*, Cambridge-New York 2008.
Parker 2011 = Parker, Gr., "India, Egypt and Parthia in Augustan Verse: the Post-orientalist Turn", *Dictynna. Revue de poétique latine*, 8, 2011, 1–27.
Parker 1998 = Parker, Robert, "Pleasing Thighs: Reciprocity in Greek Religion", in Chr. Gill, N. Postlethwaite & R. Seaford (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford 1998, 105–126.
Parker 2011 = Parker, R., *On Greek Religion*, Cornell studies in classical philology, 60, Ithaca-London 2011.
Parlasca 1989 = Parlasca, Klaus, "La sculpture grecque et la sculpture d'époque romaine impériale en Syrie", in J.-M. Dentzer & W. Orthmann (éds.), *Archéologie et histoire de la Syrie*, vol. II. *La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam*, Saarbrücken 1989, 537–556.
Parlasca & Seemann 1999 = Parlasca, Klaus & Helmut Seemann, *Augenblicke. Mumienporträts und ägyptische Grabkunst aus römischer Zeit*, München 1999.
Parrish 1984 = Parrish, David, *Season Mosaics of Roman North Africa*, Roma 1984.
Parrot 1936 = Parrot, André, "Le 'Refrigerium' dans l'au-delà", *Revue de l'Histoire des Religions*, 113, 1936, 149–187; 114, 1936, 69–92 et 158–196; 115, 1937, 53–89.
Pearson 2004 = Pearson, Birger A., *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, New York-London 2004.
Pedersen 1986 = Pedersen, Olaf, "Some Astronomical Topics in Pliny", in R.K. French & Fr. Greenaway (eds.), *Science in the Early Roman Empire: Pliny the Elder, his sources and influence*, London 1986, 162–196.
Pensabene 1982 = Pensabene, Patricio, "Tempio di Cibele sul Palatino", in Bianchi & Vermaseren 1982, 68–108.
Pépin 1956 = Pépin, Jean, "La théologie tripartite de Varron: essai de reconstitution et recherche des sources", *Revue des Études Augustiniennes* 2, 1956, 265–294; repr. in Pépin 1976², 276–314.
Pépin 1976² = Pépin, J., *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976² (1st ed. 1958).
Pépin 1982 = Pépin, J., "Réactions du Christianisme latin à la sotériologie métroaque", in Bianchi & Vermaseren 1982, 256–275.
Pépin 1984 = Pépin, J., "L'arcane religieux et sa transposition philosophique dans la tradition platonicienne", in N. Badaloni (éd.), *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano 1984, 18–35.
Pépin 1986 = Pépin, J., "Cosmic Piety", in Armstrong 1986, 408–435.
Perdrizet 1921 = Perdrizet, Paul, *Les terres cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet*, Nancy 1921.
Perdrizet 1934 = Perdrizet, P., "La tunique liturgique historiée de Saqqara", *Monuments Piot*, XXXIV, 1934, 97–128.
Peremans 1970 = Peremans, Willy, "Ethnies et classes dans l'Égypte ptolémaïque", in *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique, Colloque de Caen, 25–26 avril 1969*, Paris 1970, 213–223.
Peremans 1978 = Peremans, W., "Les révolutions égyptiennes sous les Lagides", in H. Maehler & V.-M. Strocka (eds.), *Das ptolemäische Ägypten, Akten des internationalen Symposions 27.-29. September 1976 in Berlin*, Mainz 1978, 39–50.
Pérez Jiménez 2001 = Pérez Jiménez, Aurelio, "Cien años de investigación sobre la astrología antigua", *MHNH*, 1, 2001, 133–204.

Pérez Jiménez 2004 = Pérez Jiménez, A., "Influencias astrales en la fundación de ciudades y en las tareas de construcción", *MHNH*, 4, 2004, 173–196.
Pérez Jiménez 2006 = Pérez Jiménez, A., c. r. of Komorowska 2004, *MHNH*, 6, 2006, 307–314.
Pérez Jiménez 2007 = Pérez Jiménez, A., "Dodecátropos, zodíaco y partes de la nave en la astrología antigua", *MHNH*, 7, 2007, 217–236.
Pérez Jiménez 2010 = Pérez Jiménez, A., "Fundamentos religiosos y mitológicos de la atribución de plantas, metales, piedras y animales a los cinco dioses planetarios", in S. Montero & Mª Cruz Cardete (eds.), *Naturaleza y religión en el mundo clásico. Usos y abusos del medio natural*, Thema mundi, 3, Madrid 2010, 213–232.
Pérez Jiménez & Casadesús Bordoy 2001 = Pérez Jiménez, A. & Francesc Casadesús Bordoy (eds.), *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco, Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco, Palma de Mallorca, 2–4 de noviembre de 2000*, Madrid 2001.
Pernot 1993 = Pernot, Laurent, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Coll. des Études Augustiniennes, Série Antiquité 137, 2 vols, Paris 1993.
Pernot 2000 = Pernot, L., *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris 2000.
Pernot 2002 = Pernot, L., "Les *Discours Sacrés* d'Aelius Aristide entre médecine, religion et rhétorique", *Atti dell'Accademia Pontaniana*, n. s. 51, 2002, 369–383.
Pernot 2007 = Pernot, L., "Hymne en vers ou hymne en prose ? L'usage de la prose dans l'hymnographie grecque", in Lehmann 2007b, 169–188.
Perrin-Saminadayar 2007 = Perrin-Saminadayar, Éric, *Education, culture et société à Athènes. Les acteurs de la vie culturelle athénienne (229–88) : un tout petit monde*, Paris 2007.
Perry 2006 = Perry, Jonathan Scott, *The Roman Collegia*, Mnemosyne Supplements, History and Archaeology of Classical Antiquity, 227, Leiden 2006.
Petsalis-Diomidis 2010 = Petsalis-Diomidis, Alexia, *Truly Beyond Wonders: Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*, Oxford-New York 2010.
Pettersson 1957 = Pettersson, Olof, "Magic-Religion: Some Marginal Notes to an Old Problem", *Ethnos*, 22.3–4, 1957, 109–119.
Pettazzoni 1924 = Pettazzoni, Raffaele, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Storia delle religioni, 7, Bologna 1924.
Pettazzoni 1954–1955 = Pettazzoni, R., "Les mystères grecs et les religions à mystères de l'antiquité. Recherches récentes et problèmes nouveaux", *Cahiers d'Histoire Mondiale* 2–3, 1954–1955, 303–312 et 661–667.
Petzl 1994 = Petzl, Georg, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens* (= *Epigraphica Anatolica*, 22), Bonn 1994.
Petzl 2003 = Petzl, G., "Antiochos I. von Kommagene im Handschlag mit den Göttern. Der Beitrag der neuen Reliefstele von Zeugma zum Verständnis der Dexioseis", in G. Heedemann & E. Winter (eds.), *Neue Forschungen zur Religionsgeschichte Kleinasiens*, Asia Minor Studien, 49, Bonn 2003, 81–84.
Pfeiffer 2008 = Pfeiffer, Stefan, "The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt", in P. McKechnie & Ph. Guillaume (eds.), *Ptolemy II Philadelphus and His World*, Mnemosyne Suppl., 300, Leiden-Boston 2008, 387–408.
Philipp 1972 = Philipp, Hanna, *Terrakotten aus Ägypten im ägyptischen Museum Berlin*, Berlin 1972.
Philipp 1986 = Philipp, H., *Mira et Magica. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlin-Charlottenburg*, Mainz 1986.
Picard 1922 = Picard, Charles, *Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 123, Paris 1922.
Picard 1961 = Picard, Ch., "Sabazios, dieu thraco-phrygien : expansion et aspects nouveaux de son culte", *Revue Archéologique*, 1961, II, 129–176.
Picard 1962 = Picard, Ch., "Le dieu thraco-phrygien Sabazios-Sabazius à Vichy", *Revue Archéologique du Centre*, 1, 1962, 10–30.

Pigler 2001 = Pigler, Agnès, "La réception plotinienne de la notion stoïcienne de sympathie universelle", *Revue de Philosophie Ancienne*, 19, 2001, 45–78.
Pilhofer 1990 = Pilhofer, Peter, *Presbyteron kreitton: der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2, Tübingen 1990.
Pingree 1973 = Pingree, David E. (ed.), *Hephaestio Thebanus Apotelesmatika*, Leipzig 1973.
Pingree 1976 = Pingree, D.E. (ed.), *Dorothei Sidonii carmen astrologicum*, Leipzig 1976.
Pingree 1986 = Pingree, D.E. (ed.), *Vettii Valentis Anthologiae*, Leipzig 1986.
Pirenne-Delforge 2008 = Pirenne-Delforge, Vinciane, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Kernos suppl. 20, Liège 2008.
Pirenne-Delforge 2010 = Pirenne-Delforge, V., "Mnasistratos, the 'Hierophant' at Andania (*IG* 5.1.1390 and Syll³ 735)", in Dijkstra, Kroesen & Kuiper 2010, 219–237.
Pleket 1965 = Pleket, Hans W., "An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries", *Harvard Theological Review*, 58, 1965, 331–347.
Pleket 1981= Pleket, H.W., "Religious History as the History of Mentality: The 'Believer' as Servant of the Deity in the Greek World", in Versnel 1981a, 159–171.
Podeman Sørensen 1989 = Podeman Sørensen, Jörgen, "Attis or Osiris? Firmicus Maternus, *De errore* 22", in Id. (ed.), *Rethinking Religion. Studies in the Hellenistic Process*, Copenhagen 1989, 73–86.
Poland 1909 = Poland, Franz, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Preisschriften, gekrönt und hg. von der Fürstlich Jablonowskischen Gesellschaft zu Leipzig, 38, Leipzig 1909.
Pollini 1992 = Pollini, Joseph, "The Tazza Farnese: Augusto Imperatore 'Redeunt Saturnia Regna!'", *American Journal of Archaeology*, 96.2, 1992, 283–300.
Pommier *et al.* 2007 = Pommier, Édouard, Meliá, Bartomeu & Ticio Escobar, *Le bois des missions. Sculptures baroques du Paraguay*, catalogue de l'exposition, Sarrebourg 2007.
Pont 2009 = Pont, Anne-Valérie, "Rituels civiques (*apantèsis* et acclamations) et gouverneurs à l'époque romaine en Asie Mineure", in Hekster, Schmidt-Hofner & Witschel 2009, 185–211.
Porte 1989 = Porte, Danielle, *Les donneurs de sacré. Le prêtre à Rome*, Paris 1989.
Praet 2010 = Praet, Danny, "Les liens entre philosophie et religion dans quelques *Scripta Minora* de Franz Cumont", in Bonnet, Ossola & Scheid 2010, 97–110.
Preisendanz (*PGM*) = Preisendanz, Karl (ed.), *Papyri Graecae Magicae*, Leipzig 1928–1941; 2nd ed. by A. Henrichs, Stuttgart 1973–1974, (3 vols).
Price 1984 = Price, Simon R.F., "Gods and Emperors: the Greek Language of the Roman Imperial Cult", *Journal of Hellenic Studies*, 104, 1984, 79–95.
Prowse 1964 = Prowse, K.R., "Numa and the Pythagoreans: A Curious Incident", *Greece & Rome*, 11, 1964, 36–42.
Prümm 1933 = Prümm, Karl, "Neue Wege einer Ursprungsdeutung antiker Mysterien", *Zeitschrift für katholische Theologie*, 57, 1933, 89–102 et 254–271.
Puech 1933–4 = Puech, Henri-Charles, "Numénius d'Apamée et les théologies orientales au IIe siècle", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales*, 2 [= *Mélanges Bidez*, vol. II], Bruxelles 1933–1934, 745–778 [= Id., *En quête de la gnose*, vol. 1. *La gnose et le temps et autres essais*, Paris 1978, 25–54].
Pugliese Carratelli 2003 = Pugliese Carratelli, Giovanni, *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, Paris 2003; Fr. transl. of *Le lamine d'oro orfiche: Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Biblioteca Adelphi, 419, Milano 2001² (1st ed. 1993).
Purcell 1995 = Purcell, Nicholas, "On the sacking of Carthage and Corinth", in D. Innes, H. Hine & Chr. Pelling (eds.), *Ethics and Rhetoric. Classical Essays for Donald Russell on His Seventy-Fifth Birthday*, Oxford 1995, 133–148.
Pye 1993 = Pye, Michael, *Syncretism versus Synthesis*, British Association for the Study of Religions, Occasional Papers, 8, Cardiff 1993.

Quack 2000 = Quack, Joachim Friedrich, "Das Buch vom Tempel und verwandte Texte: ein Vorbericht", *Archiv für Religionsgeschichte*, 2, 2000, 1–20.
Quack 2002 = Quack, J. Fr., "La magie au temple", in J. Koenig (ed.), *La magie en Égypte*, Paris 2002, 41–68.
Quack 2003 = Quack, J. Fr., "'*Ich bin Isis, die Herrin der beiden Länder*'. Versuch zum demotischen Hintergrund der memphitischen Isisaretalogie", in S. Meyer (ed.), *Egypt—Temple of the Whole World. Studies in Honour of Jan Assmann*, Studies in the History of Religions, 97, Leiden-Boston 2003, 319–365.
Quack 2009 = Quack, J. Fr., "Miniaturisierung als Schlüssel zum Verständnis römerzeitlicher ägyptischer Rituale?", in Hekster, Schmidt-Hofner & Witschel 2009, 349–365.
Quack & Witschel 2012 = Quack, J. Fr. & Christian Witschel (eds.), *Religious Flows in the Roman Empire*, Orientalische Religionen in der Antike/Oriental religions in Antiquity, Heidelberg forthcoming (2014).
Quass 1993 = Quass, Friedemann, *Die Honoratiorenschicht in den Städten des griechischen Ostens. Untersuschungen zur politischen und sozialen Entwicklung in hellenistischer und römischer Zeit*, Stuttgart 1993.
Quet 2005 = Quet, Marie-Henriette, "L'Euphrate-roi de la mosaïque d'El Mas 'Udiyé (Syrie)", in H. Morlier (ed.), *La mosaïque gréco-romaine* IX.2, CÉFR, 352, Rome 2005, 1317–1323.
Radkau 2005 = Radkau, Joachim, *Max Weber: Die Leidenschaft des Denkens*, München 2005.
Radnóti-Alföldi 1999 = Radnóti-Alföldi, Maria, *Bild und Bildersprache der römischen Kaiser*, Mainz 1999.
Rahn 1986 = Rahn, Peter J., "Funeral Memorials of the First Priestess of Athena Nike", *Annual of the British School of Archaeology at Athens*, 81, 1986, 195–207.
Rangos 2001 = Rangos, Spyridon, "Ιστορικοφιλοσοφική επισκόπηση της αλληγορίας στην ελληνική αρχαιότητα", *Indiktos*, 15, 2001, 18–77.
Raphael 1997 = Raphael, Melissa, *Rudolph Otto and the Concept of Holiness*, Oxford 1997.
Rawson 1985 = Rawson, Elizabeth, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, London-Baltimore 1985.
Rawson 1989 = Rawson, E., "Roman Rulers and the Philosophic Adviser", in Griffin & Barnes 1989, 233–257.
Rawson 1991 = Rawson, E., *Roman Culture and Society: Collected Papers*, Oxford-New York 1991.
Reddé 1992 = Reddé, Michel, *Le Trésor de Douch* (*Oasis de Kharga*), DFIFAO, XXVIII, Le Caire 1992.
Reiner 1995 = Reiner, Erica, *Astral Magic in Babylonia*, Transactions of the American Philosophical Society, 85.4, Philadelphia 1995.
Reinhardt 1926 = Reinhardt, Karl, *Kosmos und Sympathie*, München 1926.
Reitzenstein 1910 = Reitzenstein, Richard August, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1910 (3rd éd. Stuttgart 1927).
Religions 1962 = *Religions de Salut*, Annales du Centre d'Étude des Religions, 2, Bruxelles 1962.
Remus 1996 = Remus, Harold, "Voluntary Association and Networks: Aelius Aristides at the Asclepieion in Pergamum", in Kloppenborg & Wilson 1996, 146–175.
Ricciardelli 2000 = Ricciardelli, Gabriella, "Mito e performance nelle associazioni dionisiache", in Tortorelli Ghidini, Storchi Marino & Visconti 2000, 265–282.
Richter 2011 = Richter, Daniel S., Cosmopolis*: Imagining Community in Late Classical Athens and the Early Roman Empire*, Oxford-New York 2011.
Riedweg 1987 = Riedweg, Christoph, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, 26, Berlin-New York 1987.
Riedweg 2005 = Riedweg, Chr., *Pythagoras: His Life, Teaching and Influence*, Ithaca-New York-London 2005 (2008²); Eng. tr. of *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, München 2002.

Rieger 2004 = Rieger, Anna-Katharina, *Heiligtümer in Ostia*, Studien zur Antiken Stadt, 8, München 2004.
Riggs 2005 = Riggs, Christina, *The Beautiful Burial in Roman Egypt: Art, Identity, and Funerary Religion*, Oxford 2005.
Rives 2007 = Rives, James Boykin, *Religion in the Roman Empire*, Malden, MA-Oxford-Carlton, Victoria 2007.
Rives 2010 = Rives, J.B., "Graeco-Roman Religion in the Roman Empire: Old Assumptions and New Approaches", *Currents in Biblical Research*, 8.2, 2010, 240–299.
Robert 1878 = Robert, Carolus (ed.), *Eratosthenis Catasterismorum reliquiae*, Berlin 1878.
Robert 1937 = Robert, Louis, *Études anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Paris 1937.
Robert 1955 = Robert, L., *Hellenica* X, Paris 1955.
Robert 1968 = Robert, L., "Trois oracles de la théosophie et un prophète d'Apollon", *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1968, 568–599 (= *Opera minora selecta. Épigraphie et antiquités grecques*, t. V, Amsterdam 1989, 584–615).
Robert 1969 = Robert, L., *Laodicée du Lycos*, Paris 1969.
Robert 1971 = Robert, L., "Un oracle gravé à Oinoanda", *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1971, 597–619 [= *Opera minora selecta. Épigraphie et antiquités grecques*, t. V, Amsterdam 1989, 617–639].
Robert 1975 = Robert, L., "Une nouvelle inscription grecque de Sardes. Règlement de l'autorité perse relatif à un culte de Zeus", *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1975, 306–330.
Robert 1980 = Robert, L., *À travers l'Asie Mineure: poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 239, Rome 1980.
Robert 1989 = Robert, L., *Opera Minora Selecta*, VI, Paris 1989.
Robiano 2003 = Robiano, Patrick, "Lucien, un témoignage-clé sur Apollonios de Tyane", *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 77, 2003, 259–273.
Robin & Gorea 2002 = Robin, Christian Julien & Maria Gorea, "Les vestiges antiques de la grotte de Ḥôq (Suquṭra, Yémen)", *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2002, 409–445.
Rochette & Motte 2009 = Rochette, Bruno & André Motte, "Introduction historiographique", in Id. (eds.), Fr. Cumont, *Lux perpetua*[2], Bibliotheca Cumontiana, Scripta Maiora II, Torino 2009, xxxiii–cxlviii.
Röhr 1923/4 = Röhr, Julius, "Der okkulte Kraftbegriff im Altertum", *Philologus Supplementband* 17.1, 1923/4, 1–133.
Rogers 1991 = Rogers, Guy Maclean, *The Sacred Identity of Ephesos. Foundation Myths of a Roman City*, London-New York 1991.
Roller 1999 = Roller, Lynn E., *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley-Los Angeles-London 1999.
Roloff 1970 = Roloff, Dietrich, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben: Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott*, Berlin 1970.
Romm 1992 = Romm, James S., *The Edges of the Earth in Ancient Thought: Geography, Exploration, and Fiction*, Princeton 1992.
Rondot 1998 = Rondot, Vincent, "Min Maître de Tebtynis", in W. Clarysse, A. Schoors & H. Willems (eds.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* I, OLA, 84, 1998, 241–255.
Rondot 2001 = Rondot, V., "Le dieu à la bipenne, c'est Lycurgue", *Revue d'Égyptologie*, 52, 2001, 219–236.
Rondot 2013 = Rondot, V., *Derniers visages des dieux d'Égypte. Iconographies, panthéons et cultes dans le Fayoum hellénisé des II*[e]*–III*[e] *siècles de notre ère*, Paris 2013.
Rosen 1985 = Rosen, Klaus, "Die falschen Numabücher: Politik, Religion und Literatur in Rom 181 v. Chr.", *Chiron*, 15, 1985, 65–90.

Rosenwein 2006 = Rosenwein, Barbara H., *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca 2006.
Roskam 2001 = Roskam, Geert, "'And a Great Silence Filled the Temple . . .': Plutarch on the Connections between Mystery Cults and Philosophy", in Pérez Jiménez & Casadesús Bordoy 2001, 221–232.
Rostovtzeff, Brown & Welles 1939 = Rostovtzeff, Michael Ivanovitch, Brown, Frank Edward & Charles Bradford Welles (eds.), *The Excavations at Dura-Europos: Preliminary Report of the Seventh and Eighth Seasons, 1933–34 and 1934–35*, New Haven 1939.
Rouéché 1984 = Rouéché, Charlotte, "Acclamations in the Later Roman Empire: New Evidence from Aphrodisias", *Journal of Roman Studies*, 74, 1984, 181–199.
Roullet 1972 = Roullet, Anne, *The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome*, ÉPRO, 20, Leiden 1972.
Roussel 1927 = Roussel, Pierre, "Les mystères de Panamara", *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 51, 1927, 123–137.
Rousselle 1999 = Rousselle, Aline (ed.), *Franz Cumont et la science de son temps. Actes de la table ronde organisée par Aline Rousselle, Paris, 5–6 décembre 1997*, in *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, 111.2, 1999, 501–666.
Royden 1988 = Royden, Halsey Lawrence, *The Magistrates of the Roman Professional Collegia in Italy: From the First to the Third Century A.D.*, Biblioteca di studi antichi, 61, Pisa 1988.
Rudhardt 2008 = Rudhardt, Jean, *Opera inedita : Essai sur la religion grecque & Recherches sur les Hymnes orphiques*, Kernos Suppl. 19, Liège 2008.
Rüpke 1996 = Rüpke, Jörg, "Charismatics or Professionals? Analyzing Religious Specialists", *Numen*, 43, 1996, 241–262.
Rüpke 1998 = Rüpke, J., "Kommensalität und Gesellschaftsstruktur: Tafelfreu(n)de im alten Rom", *Saeculum*, 49, 1998, 193–215.
Rüpke 2004a = Rüpke, J., "Acta aut agenda: Relations of Script and Performance in Roman History of Religion", in A. Barchiesi, J. Rüpke & S. Stephens (eds.), *Rituals in Ink: A Conference on Religion and Literary Production in Ancient Rome, Held at Stanford University in February 2002*, Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, 10, Stuttgart 2004, 23–43.
Rüpke 2004b = Rüpke, J., "Religion und Gruppe: Ein religionssoziologischer Versuch zur römischen Antike", in Br. Luchesi & K. von Stuckrad (eds.), *Religion im kulturellen Diskurs. Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag*, Berlin 2004, 235–258.
Rüpke 2005a = Rüpke, J., *Fasti Sacerdotum: Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr.*, Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, 12, 3 vols, Stuttgart 2005.
Rüpke 2005b = Rüpke, J., "Römische Priester in der Öffentlichkeit", in W. Eck & M. Heil (eds.), *Senatores populi Romani. Realität und mediale Präsentation einer Führungsschicht. Kolloquium der Prosopographia Imperii Romani vom 11.-13. Juni 2004*, Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien, 40, Stuttgart 2005, 283–293.
Rüpke 2005c = Rüpke, J., "Varro's *tria genera theologiae*: Religious Thinking in the Late Republic", *Ordia prima*, 4, 2005, 107–129.
Rüpke 2006 = Rüpke, J., "Organisationsmuster religiöser Spezialisten im kultischen Spektrum Roms", in Bonnet, Rüpke & Scarpi 2006, 13–26.
Rüpke 2007 = Rüpke, J., *Gruppenreligionen im römischen Reich. Sozialformen, Grenzziehungen und Leistungen*, Studien und Texte zu Antike und Christentum, 43, Tübingen 2007.
Rüpke 2008a = Rüpke, J., *Fasti sacerdotum. A prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious officials in the city of Rome, 300 BC to AD 499*, Oxford 2008.
Rüpke 2008b = Rüpke, J. (ed.), *Festrituale: Diffusion und Wandel im römischen Reich*, Tübingen 2008.
Rüpke 2010a = Rüpke, J., "Hellenistic and Roman Empires and Euro-Mediterranean Religion", *Journal of Religion in Europe*, 3, 2010, 197–214.

Rüpke 2010b = Rüpke, J., "Performanzkultur: Zur Sichtbarkeit von Religion und religiösen Spezialisten im antiken Rom", in B. Beinhauer-Köhler, D. Pezzoli-Olgiati & J. Valentin (eds.), *Religiöse Blicke—Blicke auf das Religiöse: Visualität und Religion*, Zürich 2010, 149–163.
Rüpke 2010c = Rüpke, J., "Radikale im öffentlichen Dienst: Status und Individualisierung unter römischen Priestern republikanischer Zeit", in P. Barceló (ed.), *Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit*, Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, 29, Stuttgart 2010, 11–21.
Rüpke 2010d = Rüpke, J., "Religious Pluralism", in A. Barchiesi & W. Scheidel (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Studies*, Oxford 2010, 748–766.
Rüpke 2011a = Rüpke, J., *Aberglauben oder Individualität? Religiöse Abweichung im römischen Reich*, Tübingen 2011.
Rüpke 2011b = Rüpke, J., "'*Reichsreligion*'? Überlegungen zur Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums in der römischen Zeit", *Historische Zeitschrift*, 292, 2011, 297–322.
Rüpke 2012 = Rüpke, J., "Starting sacrifice in the beyond: Flavian innovations in the concept of priesthood and their repercussions in the treatise 'To the Hebrews'", *Revue d'histoire des religions*, 229, 2012, 5–30.
Rujivacharakul 2011 = Rujivacharakul, Vimalin (ed.), *Collecting „China": The World, China and a Short History of Collecting*, Newark DE, 2010.
Runia 1986 = Runia, David Theunis, *Philo of Alexandria and the* Timaeus *of Plato*, Leiden 1986.
Runia 1991 = Runia, D.T., "Witness or Participant? Philo and the Neoplatonic Tradition", in A. Vanderjagt & D. Pätzold (eds.), *The Neoplatonic Tradition: Jewish, Christian and Islamic Themes*, Köln 1991, 36–56.
Runia 2002 = Runia, D.T., "The Beginnings of the End: Philo of Alexandria and Hellenistic Theology", in Frede & Laks 2002, 281–316.
Russell & Wilson 1981 = Russell, Donald Andrew & Nigel Guy Wilson, *Menander Rhetor*, Oxford, 1981.
Rutgers 1995 = Rutgers, Leonard Victor, *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Leiden 1995.
Rutschowscaya 1990 = Rutschowscaya, Marie-Hélène, *Tissus coptes*, Paris 1990.
Rutter 1968 = Rutter, Jeremy, "The Three Phases of the *Taurobolium*", *Phoenix*, 22, 1968, 226–249.
Sabourin 1973 = Sabourin, Leopold, *Priesthood. A Comparative Study*, Studies in the History of Religions, Suppl. à Numen, 25, Leiden 1973.
Saffrey 2000 = Saffrey, Henri Dominique, *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris 2000.
Şahin 1981 = Şahin, Mehmet Çetin, *Die Inschriften von Stratonikeia*, vol. 1, *Panamara*, Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, 22, Bonn 1981.
Şahin 1978 = Şahin, Sencer, "Griechische Epigramme aus dem südlichen Propontisgebiet", in de Boer & Edridge 1978, vol. 3, 997–1002.
Said 1978 = Said, Edward, *Orientalism*, New York 1978.
al-Salihi 1971 = al-Salihi, Wathiq, "Hercules-Nergal at Hatra", *Iraq*, 33, 1971, 113–115.
Salmieri 2011 = Salmieri, Giovanni, "Reconstructing the Political Life and Culture of the Greek Cities in the Roman Empire", in van Nijf & Alston 2011, 197–214.
Salzman 1990 = Salzman, Michele, *On Roman Time: The Codex-calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley 1990.
Sanders 1996 = Sanders, Donald H. (ed.), *Nemrud Dağı. The Hierothesion of Antiochus I of Commagene*, 2 vols, Winona Lake, Ind. 1996.
Sandy 1997 = Sandy, Gerald N., *The Greek World of Apuleius: Apuleius and the Second Sophistic*, Leiden-New York-Köln 1997.
Sauron 1994 = Sauron, Gilles, "Le 'ralliement des mystiques' et l'hypogée de la Porte Majeure", in Id., *Quis deum ? L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome à la fin de la République et au début du Principat*, Rome 1994, 604–630 (cf. also 310–313).

Savalli-Lestrade 2003 = Savalli-Lestrade, Ivana, "Remarques sur les élites dans les *poleis* hellénistiques", in M. Cébeillac-Gervasoni & L. Lamoine (eds.), *Les élites et leurs facettes. Les élites locales dans le monde hellénistique et romain*, Rome-Clermont-Ferrand 2003, 51–64.
Scarpi 2002 = Scarpi, Paolo (ed.), *Le Religioni dei Misteri*, 2 vols, Milano 2002.
Scheer 2000 = Scheer, Tanja S., *Die Gottheit und ihr Bild: Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik*, München 2000.
Scheff 1977 = Scheff, Thomas J., "The Distancing of Emotion in Ritual", *Current Anthropology*, 18, 1977, 483–505.
Scheid 1990 = Scheid, John, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 275, Rome 1990.
Scheid 1993 = Scheid, J., "Grenzen und Probleme in der Auswertung von Priesterfasten", in W. Eck (ed.), *Prosopographie und Sozialgeschichte: Studien zur Methodik und Erkenntnismöglichkeit der kaiserzeitlichen Prosopographie*, Köln 1993, 103–118.
Scheid 1999 = Scheid, J., "Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain : façons romaines de penser l'action", *Archiv für Religionsgeschichte*, 1, 1999, 184–203.
Scheid 2003 = Scheid, J., "Communauté et communauté : réflexions sur quelques ambiguïtés d'après l'exemple des thiases de l'Égypte romaine", in Belayche & Mimouni 2003, 61–74.
Scheid 2004 = Scheid, J., "Quand fut construit l'Iseum Campense?", in L. Ruscu *et al.* (eds.), *Orbis Antiquus. Studia in honorem Ioannis Pisonis*, Bibliotheca Musei Napocensis, 21, Cluj-Napoca 2004, 308–311.
Scheid 2005a = Scheid, J., "Fremde Kulte in Rom. Nachbarn oder Feinde?", in U. & P. Riemer (eds.), *Xenophobie-Philoxenie. Vom Umgang mit Fremden in der Antike*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 7, Stuttgart 2005, 225–240.
Scheid 2005b = Scheid, J., *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005.
Scheid 2007a = Scheid, J. (ed.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, *Entretiens sur l'Antiquité classique, Fondation* Hardt, LIII, Vandoeuvres 2007.
Scheid 2007b = Scheid, J., "*Carmen* et prière. Les hymnes dans le culte public de Rome", in Lehmann 2007b, 439–450.
Scheid 2008 = Scheid, J., "Le carmen dans la religion romaine", *Mythos*, 2 n.s., 2008, 17–24.
Scheid 2009 = Scheid, J., "L'identité religieuse d'un frère arvale, un exemple de l'identité religieuse civique des Romains", in Belayche & Mimouni 2009, 43–49.
Scheid & Granino Cecere 1999 = Scheid, John & Maria Grazia Granino Cecere, "Les sacerdoces publics équestres", in S. Demougin, H. Devijver & M.-Th. Raepsaet-Charlier (eds.), *L'ordre équestre: Histoire d'une aristocratie* (*II^e siècle av. J.-C.II^e siècle ap. J.-C.*), Rome 1999, 79–189.
Scheidel 2001 = Scheidel, Walter (ed.), *Debating Roman Demography*, Mnemosyne Supplement Volume, 211, Leiden-Boston-Köln, 2001.
Scheidel 2003 = Scheidel, W., "Germ for Rome", in C. Edwards & Gr. Woolf (eds.), *Rome the Cosmopolis*, Cambridge 2003, 158–176.
Scheidel 2004 = Scheidel, W., "Human Mobility in Roman Italy, I: The Free Population", *Journal of Roman Studies*, 94, 2004, 1–26.
Schmid 2005 = Schmid, Alfred, *Augustus und die Macht der Sterne: Antike Astrologie und die Etablierung der Monarchie in Rom*, Köln-Weimar-Wien 2005.
Schmidt 2005 = Schmidt, Stefan, "Serapis—ein neuer Gott für die Griechen in Ägypten", in H. Beck, P.C. Bol & M. Bückling (eds.), *Ägypten—Griechenland—Rom: Abwehr und Berührung, Städelsches Kunstinstitut und Städtische Galerie, 26. November 2005–26. Februar 2006*, Frankfurt a.M. 2005, 291–304.
Schmidt 1908 = Schmidt, Valdemar, *Ny Carlsberg Glyptotek. Den Aegyptiske Samling*, Kjobenhavn 1908.
Schmitt-Pantel 1992 = Schmitt-Pantel, Pauline, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome 1992.

Schneider 1986 = Schneider, Rolf Michael, *Bunte Barbaren: Orientalenstatuen aus farbigen Marmor in der römischen Repräsentationskunst*, Worms 1986.
Schneider 1998 = Schneider, R.M., "Die Faszination des Feindes. Bilder der Parther und des Orients in Rom", in J. Wieshöfer (ed.), *Das Partherreich und seine Zeugnisse: The Arsacid Empire: Sources and Documentation, Beiträge des internationalen Colloquiums, Eutin (27.-30. Juni 1996)*, Stuttgart 1998, 93–146.
Schneider 2007 = Schneider, R.M., "Friend and Foe: The Orient in Rome", in V.S. Curtis & S. Stewart (eds.), *The Idea of Iran* II. *The Age of the Parthians*, London 2007, 50–86.
Schöllgen 1998 = Schöllgen, Georg, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie*, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergbd., 26, Münster 1998.
Schörner 2006 = Schörner, Günther, "Opferritual und Opferdarstellung: Zur Struktuierung der Zentrum-Peripherie-Relation in Kleinasien", in H. Cancik, A. Schäfer & W. Spickermann (eds.), *Zentralität und Religion. Zur Formierung urbaner Zentren im Imperium Romanum*, Tübingen 2006, 69–94.
Schuddeboom 2009 = Schuddeboom, Feyo L., *Greek Religious Terminology—Telete & Orgia: A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*, RGRW, 169, Leiden-Boston 2009.
Schulte 1994 = Schulte, Claudia, *Die Grammateis von Ephesos. Schreiberamt und Sozialstruktur in einer Provinzhauptstadt des römischen Kaiserreiches*, Stuttgart 1994.
Schwartz 1981 = Schwartz, Jacques, "Papyri Magicae Graecae und Magische Gemmen", in Vermaseren 1981, 485–509.
Schwertheim 1974 = Schwertheim, Elmar, *Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland*, ÉPRO, 40, Leiden 1974.
Sconocchia & Toneatto 1993, 1997 & 2000 = Sconocchia, Sergio & Lucio Toneatto (eds.), *Lingue tecniche del Greco e Latino, Atti del I Seminario internazionale sulla letteratura scientifica e tecnica greca e latina*, Trieste 1993; *Lingue tecniche del Greco e Latino, Atti del II Seminario internazionale sulla letteratura scientifica e tecnica greca e latina, Trieste 4–5 ott. 1993*, Bologna 1997; *Lingue tecniche del greco e del latino, Atti del III Seminario internazionale sulla letteratura scientifica e tecnica greca e latina, Messina, 29–31 ott. 1997*, Bologna 2000.
Scopello 2008 = Scopello, Madeleine, "Les milieux gnostiques : du mythe à la réalité sociale", *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2008, 1771–1789.
Scopello 2009 = Scopello, M. (ed.), *Gnosis and Revelation: Ten Studies on Codex Tchacos*, Rivista di storia e letteratura religiosa, 46, Firenze 2009.
Sedley 1989 = Sedley, David, "Philosophical Allegiance in the Graeco-Roman World", in Griffin & Barnes 1989, 97–119.
Sedley 1997 = Sedley, D., "Plato's *auctoritas* and the Rebirth of the Commentary Tradition", in Barnes & Griffin 1997, 110–129.
Sedley 1999 = Sedley, D., "The Ideal of Godlikeness", in G. Fine (ed.), *Plato*. 2. *Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford 1999, 309–328.
Sedley 2004 = Sedley, D. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXVI, Oxford 2004.
Segal *et al.* 2009 = Segal, Arthur *et al.*, *Hippos-Sussita. Tenth Season of Excavations* (*July and September 2009*), Haifa 2009.
Seng & Tardieu 2010 = Seng, Helmunt & Michel Tardieu (eds.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext, Interpretation, Rezeption*, Actes du Colloque de l'Université de Konstanz, 15–18 novembre 2006, Bibliotheca Chaldaica, 2, Heidelberg 2010.
Sfameni Gasparro 1973 = Sfameni Gasparro, Giulia, *I culti orientali in Sicilia*, ÉPRO, 31, Leiden 1973.
Sfameni Gasparro 1979 = Sfameni Gasparro, G., "Il mitraismo: una struttura religiosa fra 'tradizione' e 'invenzione'", in Bianchi 1979, 349–384.
Sfameni Gasparro 1985 = Sfameni Gasparro, G., *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis*, Palermo 1979; revised in English as *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, ÉPRO, 103, Leiden 1985.

Sfameni Gasparro 1987–9 = Sfameni Gasparro, G., "Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia: da Pitagora a Porfirio. I. La tradizione pitagorica, Empedocle e l'orfismo. II. Il *De abstinentia* porfiriano", in F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia*. vol. 5.1. *Riti e culto*, *Atti della V Settimana di Studi, Roma 26 novembre–1 dicembre 1984*, Roma 1987, vol. 1, 107–155, and in F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella teologia*. vol. 6.1, *Atti della VI Settimana di Studi, Roma 23–28 novembre 1987*, Roma 1989, vol. 1, 461–505.

Sfameni Gasparro 1996 = Sfameni Gasparro, G., "Alessandro di Abonutico, lo 'pseudo-profeta' ovvero come costruirsi un'identità religiosa. I. Il profeta, 'eroe' e 'uomo divino'", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 62, 1996, 565–590.

Sfameni Gasparro 1998a = Sfameni Gasparro, G., "Iside Fortuna: Fatalismo e divinità sovrane del destino nel mondo ellenistico-romano", in *Le Fortune dell'età arcaica nel Lazio ed in Italia e la loro posterità*, *Atti del 3° Convegno di Studi archeologici sull'antica Preneste, Palestrina 15/16 ottobre 1994*, Palestrina 1998, 301–323; repr. in Sfameni Gasparro 2002, 303–325.

Sfameni Gasparro 1998b = Sfameni Gasparro, G., "Elio Aristide e Asclepio, un retore e il suo dio: salute del corpo e direzione spirituale", in E. Dal Covolo & I. Giannetto (eds.), *Cultura e promozione umana: la cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani: un magistero ancora attuale? Convegno internazionale di studi Oasi "Maria Santissima" di Troina* (*EN*) *29 ottobre–1 novembre 1997*, Troina 1998, 123–143.

Sfameni Gasparro 1999a = Sfameni Gasparro, G., "Iside salutaris: aspetti medicali e oracolari del culto isiaco tra radici egiziane e metamorfosi ellenica", in N. Blanc & A. Buisson (eds.), *Imago Antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mélanges offerts à Robert Turcan*, Paris 1999, 403–415; repr. in Sfameni Gasparro 2002, 327–342.

Sfameni Gasparro 1999b = Sfameni Gasparro, G., "Alessandro di Abonutico, lo 'pseudo-profeta' ovvero come costruirsi un'identità religiosa. II. L'oracolo e i misteri, in Bonnet & Motte 1999, 275–305.

Sfameni Gasparro 2002 = Sfameni Gasparro, G., *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma 2002.

Sfameni Gasparro 2003 = Sfameni Gasparro, G., *Misteri e teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Hierà, 5, Cosenza 2003.

Sfameni Gasparro 2006a = Sfameni Gasparro, G., "Misteri e culti orientali: un problema storico-religioso", in Bonnet, Rüpke & Scarpi 2006, 181–210; repr. in Sfameni Gasparro 2009a, 271–313; Eng. tr. in North & Price 2011, 276–324.

Sfameni Gasparro 2006b = Sfameni Gasparro, G., "Strategie di salvezza nel mondo ellenistico-romano: per una tassonomia storico-religiosa", in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza* (*secoli I–III*), *XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana Roma, 5–7 maggio 2005*, Studia Ephemeridis Augustinianum, 96, Roma 2006, 21–53; repr. in Sfameni Gasparro 2009a, 165–202.

Sfameni Gasparro 2007 = Sfameni Gasparro, G., "The Hellenistic Face of Isis: Cosmic and Saviour Goddess", in Bricault, Versluys & Meyboom 2007, 40–72; repr. in Sfameni Gasparro 2009a, 237–270.

Sfameni Gasparro 2009a = Sfameni Gasparro, G., *Problemi di religione greca ed ellenistica. Dèi, dèmoni, uomini: tra antiche e nuove identità*, Hierà, 12, Cosenza 2009.

Sfameni Gasparro 2009b = Sfameni Gasparro, G., "Advantages and Risks of Typology of Religions: the Case of 'Monotheism'", *Historia Religionum*, 1, 2009, 41–58.

Sfameni Gasparro 2010 = Sfameni Gasparro, G., *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*, Brescia 2010.

Sharpe & Hinnells 1973 = Sharpe, Eric J. & John R. Hinnells (eds.), *Man and His Salvation. Studies in Memory of S. G. F. Brandon*, Manchester 1973.

Shaw 1995 = Shaw, Gregory, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park, Pennsylvania 1995.

Sheppard 1980/1 = Sheppard, A.R.R., "Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor", *Talanta*, 12–13, 1980/1, 77–101.

Sherk 1988 = Sherk, Robert K., *The Roman Empire: Augustus to Hadrian*, Cambridge 1988.

Sifakis 2001 = Sifakis, Grigoris M., *Aristotle on the Function of Tragic Poetry*, Irakleio 2001.
Simms 1990 = Simms, Robert M., "Myesis, Telete, and Mysteria", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 31, 1990, 183–195.
Siniossoglou 2011 = Siniossoglou, Niketas, *Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge 2011.
Smelik & Hemelrijk 1984 = Smelik, Klaas A.D. & Emily A. Hemelrijk, "'Who Knows not what Monsters Demented Egypt Worships?' Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt", in *ANRW*, II.17, 4, Berlin-New York 1984, 1852–2000.
Smith 2005 = Smith, Andrew (ed.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity. Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea 2005.
Smith 1971 = Smith, Jonathan Z., "Native Cults in the Hellenistic Period", *History of Religions*, 11, 1971, 236–249.
Smith 1978a = Smith, J.Z., "Toward Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity", in *ANRW* II.16, 1, Berlin-New York 1978, 425–439.
Smith 1978b = Smith, J.Z., *Map is not Territory. Studies in the History of Religions*, Leiden 1978.
Smith 1987 = Smith, J.Z., "Dying and Rising Gods", in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, New York-London 1987, vol. IV, 521–527.
Smith 1990 = Smith, J.Z., *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Jordan Lectures in Comparative Religion, 14, Chicago 1990.
Smith 1998 = Smith, Mark S., "The Death of "Dying and Rising Gods" in the Biblical World. An Update, with Special Reference to Baal in the Baal Cycle", *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 12, 1998, 257–313.
Smith 2001 = Smith, M.S., *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford 2001.
Smith 1995 = Smith, Rowland B., *Julian's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, London 1995.
Smith & Knight 2008 = Smith, Stephen Anthony & Alan Knight (eds.), *The Religion of Fools? Superstition Past and Present* (= *Past & Present* Suppl. [N.S.], 3), Oxford 2008.
Snyder 2001 = Snyder, H. Gregory, *Teachers and Texts in the Ancient World: Philosophers, Jews and Christians*, London-New York 2001.
Sokolowski 1960 = Sokolowski, Franciszek, "Sur le culte d'Angélos dans le paganisme grec et romain", *Harvard Theological Review*, 53.4, 1960, 225–229.
Sokolowski 1979 = Sokolowski, Fr., "Τα ενπυρα: on the Mysteries in the Lydian and Phrygian Cults", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 34, 1979, 65–69.
Sonnabend 1986 = Sonnabend, Holger, *Fremdenbild und Politik: Vorstellungen der Römer von Ägypten und dem Partherreich in der späten Republik und frühen Kaiserzeit*, Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Geschichte und ihre Hilfswissenshaften, 286, Frankfurt a.M.-Bern-New York 1986.
Sotgiu 1980 = Sotgiu, Giovanna, *Per la diffusione del culto di Sabazio. Testimonianze dalla Sardegna*, suivi de Marisa De' Spagnolis, *Il Mitreo di Itri*, ÉPRO, 86, Leiden 1980.
Sourvinou-Inwood 1988 = Sourvinou Inwood, Christiane, "Priestess in the Text: Theano Menonos Agrylethen", *Greece & Rome*, 35, 1988, 29–39.
Speidel 1980 = Speidel, Michael P., *Mithras-Orion: Greek Hero and Roman Army God*, ÉPRO, 81, Leiden 1980.
Speiser 1928 = Speiser, Felix, "Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation", *Zeitschrift für Ethnologie*, 60, 1928, 362–372.
Speyer 1989 = Speyer, Wolfgang, *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze*, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament, 50, Tübingen 1989.
Spijkerman 1978 = Spijkerman, Augustus J., *The Coins of the Decapolis and Provincia Arabia*, ed. M. Piccirillo, Jerusalem 1978.
Sprinker 1992 = Sprinker, Michael, *Edward Said: a Critical Reader*, London 1992.

Stafford 2000 = Stafford, Emma J., *Worshipping Virtues: Personification and the Divine in Ancient Greece*, Swansea 2000.
Sterling 2009 = Sterling, Gregory E., "Philosophy as the Handmaid of Wisdom: Philosophy in the Exegetical Traditions of Alexandrian Jews", in Hirsch-Luipold, Görgemanns & von Albrecht 2009, 67–98.
Stewart & Shaw 1994 = Stewart, Charles & Rosalind Shaw (eds.), *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, London-New York 1994.
Stierlin 1987 = Stierlin, Henri, *Cités du désert : Pétra, Palmyra, Hatra*, Fribourg 1987.
Storchi Marino 1999 = Storchi Marino, Alfredina, *Numa e Pitagora.* Sapientia constituendae civitatis, Napoli 1999.
Stroumsa 1990 = Stroumsa, Guy G., "*Caro salutis cardo*: Shaping the Person in Early Christian Thought", *History of Religions*, 30, 1990, 25–50; repr. in Stroumsa 1999, Ch.10, 168–190.
Stroumsa 1996 = Stroumsa, G.G., *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Studies in the History of Religions, 70, Leiden-Boston 1996 (2005^2).
Stroumsa 1997 = Stroumsa, G.G., "Comparatisme et philologie. Richard Simon et la naissance de l'orientalisme", in Fr. Boespflug & Fr. Dunand (eds.), *Le comparatisme en histoire des religions*, Paris 1997, 47–62.
Stroumsa 1999 = Stroumsa, G.G., *Barbarian Philosophy: the Religious Revolution of Early Christianity*, Tübingen 1999.
Stroumsa 2005 = Stroumsa, G.G., *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris 2005.
von Stuckrad 2003 = von Stuckrad, Kocku, *Geschichte der Astrologie, von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2003.
Swerdlow 1991 = Swerdlow, Noel M., "On the Cosmical Mysteries of Mithras", *Classical Philology*, 86, 1991, 48–63.
Syncrétismes 1973 = *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, *Actes du Colloque de Strasbourg* (*9–11 juin 1971*), Paris 1973.
Szymańska 2005 = Szymańska, Hanna, *Terres cuites d'Athribis*, Turnhout 2005.
Taddei 2010 = Taddei, Andrea, "Memory, Performance, and Pleasure in Greek Rituals", in A. Chaniotis, L. Silke & H. Schulze (eds.), *Ritual Dynamics and the Science of Ritual. II. Body, Performance, Agency, and Experience*, Wiesbaden 2010, 87–108.
Takács 1995 = Takács, Sarolta-Anna, *Isis and Sarapis in the Roman World*, RGRW, 124, Leiden-New York-Köln 1995.
Takács 2005 = Takács, S.-A., "Cult, Dedicators and Dedications of Isis and Sarapis in Lydia and Mysia", in A. Hoffmann (ed.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des römischen Reiches*, Byzas 1, Istanbul 2005, 155–168.
Tallet 2011 = Tallet, Gaëlle, "La fabrique des dieux : réflexion sur le contexte de la production de la tunique historiée de Saqqara", in G. Gorre & P. Kossmann (eds.), *L'Égypte ptolémaïque dans l'espace méditerranéen, oriental et africain*, Paris 2011, 141–192.
Tallet 2012 = Tallet, G., "Interpréter les signes du dieu : une apparition de Mandoulis au temple de Kalabchah", in Georgoudi, Koch Piettre & Schmidt 2012, 343–383.
Tallet (forthcoming) = Tallet, G., *Les métamorphoses de l'image divine en Égypte gréco-romaine. Perspectives iconographiques sur l'hellénisme égyptien*, RGRW, Leiden-New York-Köln, forthcoming.
Tambiah 1990 = Tambiah, Stanley Jeyaraja, *Magic, Science, and the Scope of Rationality*, Cambridge 1990.
Tambrun-Krasker 2006 = Tambrun-Krasker, Brigitte, *Pléthon. Le retour de Platon*, Paris 2006.
Tanaseanu-Döbler 2009 = Tanaseanu-Döbler, Ilinca, " 'Nur der Weise ist Priester': Rituale und Ritualkritik bei Porphyrios", in Berner & Tanaseanu-Döbler 2009, 109–155.
Tardieu 1990–1 = Tardieu, Michel, "Définitions et théories du syncrétisme", *Annuaire du Collège de France*, 91, 1990–1, 493–496.
Tardieu 1991 = Tardieu, M., *Leçon inaugurale*, Collège de France, Chaire d'Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité, Paris 1991.

Tardieu 1991–2 = Tardieu, M., "Formes et justifications de la fusion des dieux", *Annuaire du Collège de France*, 92, 1991–2, 501–506.
Tardieu 1996 = Tardieu, M., *Recherches sur la formation de l'*Apocalypse de Zostrien *et les sources de Marius Victorinus*, Res orientales, 9, Bures-sur-Yvette-Leuven 1996.
Tardieu 2005 = Tardieu, M., "Les facettes du syncrétisme: méthodologie de la recherche et histoire des concepts", in G. Veinstein (ed.), *Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV^e–XVII^e s.), Actes du colloque du Collège de France*, Leuven-Paris 2005, 3–16.
Tarver 1997 = Tarver, Thomas, "Varro and the antiquarianism of philosophy", in Barnes & Griffin 1997, 130–164.
Tassignon 1998 = Tassignon, Isabelle, "Sabazios dans les panthéons des cités d'Asie Mineure", *Kernos*, 11, 1998, 189–208.
Terio 2006 = Terio, Simonetta, *Der Steinbock als Herrschaftszeichen des Augustus*, Orbis Antiquus, 41, Münster 2006.
Ternes 1998 = Ternes, Charles Marie (ed.), *Le pythagorisme en milieu romain*, Études luxembourgeoises d'histoire et de littérature romaines, II, Luxembourg 1998.
Tester 1987 = Tester, S. Jim, *A History of Western Astrology*, Woodbridge 1987.
Thom 1995 = Thom, Johan Carl, *The Pythagorean 'Golden Verses'*, RGRW, 123, Leiden-New York-Köln 1995.
Thomas 1984 = Thomas, Garth, "Magna Mater and Attis", in *ANRW* II.17, 3, Berlin-New York 1984, 1500–1535.
Thomassen 2006 = Thomassen, Einar, *The Spiritual Seed: The Church of the 'Valentinians'*, Nag Hammadi and Manichaean Studies, 60, Leiden-Boston 2006.
Timotin 2011 = Timotin, Andrei, *La démonologie platonicienne: histoire de la notion de* daimôn *de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Philosophia Antiqua, 128, Leiden 2011.
Torjussen 2010 = Torjussen, Stian Sundell, *Metamorphoses of Myth: A Study of the 'Orphic' Gold Tablets and the Derveni Papyrus*, University of Tromsø 2010.
Török 1995 = Török, László, *Hellenistic and Roman Terracottas from Egypt*, Roma 1995.
Tortorelli Ghidini, Storchi Marino & Visconti 2000 = Tortorelli Ghidini, Marisa, Storchi Marino, Alfredina & Amedeo Visconti (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità, Atti dei Seminari Napoletani 1996–1998*, Napoli 2000.
Toulouse 2001 = Toulouse, Stéphane, "Que le vrai sacrifice est celui d'un cœur pur : à propos d'un oracle 'porphyrien' (?) dans le *Liber XXI sententiarum* édité parmi les œuvres d'Augustin", *Recherches augustiniennes*, 32, 2001, 169–223.
Toynbee 1944 = Toynbee, Jocelyn M.C., "Dictators and Philosophers in the First Century A.D.", *Greece & Rome*, 13, 1944, 43–58.
Tran tam Tinh 1971 = Tran tam Tinh, Vincent, *Le culte des divinités orientales à Herculanum*, ÉPRO, 17, Leiden 1971.
Tran tam Tinh 1983 = Tran tam Tinh, V., *Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, ÉPRO, 94, Leiden 1983.
Tran tam Tinh & Labrecque 1973 = Tran tam Tinh, V. & Yvette Labrecque, *Isis lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, ÉPRO, 37, Leiden 1973.
Tudor 1969–1976 = Tudor, Dumitru, *Corpus monumentorum Equitum Danuvinorum*, ÉPRO, 13, 2 vols, Leiden, 1969 et 1976.
Turcan 1972 = Turcan, Robert, *Les religions de l'Asie dans la Vallée du Rhône*, ÉPRO, 30, Leiden 1972.
Turcan 1975 = Turcan, R., Mithras platonicus. *Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, ÉPRO, 47, Leiden 1975.
Turcan 1981 = Turcan, R., *Mithra et le mithriacisme*, Paris 1981 (1993[2]).
Turcan 1982a = Turcan, R., "Salut mithriaque et sotériologie néoplatonicienne", in Bianchi & Vermaseren 1982, 173–189.
Turcan 1982b = Turcan, R. (ed., tr.), *Firmicus Maternus. L'erreur des religions païennes*, Paris 1982.

Turcan 1986 = Turcan, R., "Feu et sang : à propos d'un relief mithriaque", *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1986, 217–231.
Turcan 1988 = Turcan, R., "Les dieux et le divin dans les mystères de Mithra", in R. van den Broek, T. Baarda & J. Mansfeld (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, ÉPRO, 112, Leiden 1988, 243–261.
Turcan 1989 = Turcan, R., *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1989 (1992^2 et 2004^3).
Turcan 1996 = Turcan, R., "Attis Platonicus", in Lane 1996, 387–403.
Turcan 2010 = Turcan, R., "Le mithriacisme", in J. Ries & N. Spineto (eds.), *Métamorphoses du sacré. Acculturation, inculturation, syncrétisme, fondamentalisme*, Homo religiosus S. II, Turnhout 2010, 179–193.
Turner 1988 = Turner, Judy Ann, "Greek Priesthoods", in M. Grant & R. Kitzinger (eds.), *Civilization of the Ancient Mediterranean: Greece and Rome*, vol. 2, New York 1988, 925–931.
Turner 2001 = Turner, John Douglas, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, 6, Québec-Louvain-Paris 2001.
Turner 2009 = Turner, J.D., "Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition", in Narbonne & Poirier 2009, 147–221.
Turner & Majercik 2000 = Turner, J.D. & Ruth Majercik (eds.), *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*, Atlanta 2000.
Turner 1968 = Turner, Victor W., "Religious Specialists. I. Anthropological Study", in D.L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 13, New York 1968, 437–444.
Turner 1969 = Turner, V., *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969.
Tybout 2003 = Tybout, Rolf A., "Dwarfs in Discourse: the Functions of Nilotic Scenes and Other Roman Aegyptiaca", *Journal of Roman Archaeology*, 16, 2003, 505–515.
Tzifopoulos 2008 = Tzifopoulos, Yannis, *'Paradise' Earned: the Bacchic-Orphic Gold Lamellae of Crete*, Cambridge, Mass. 2008.
Ulansey 1991 = Ulansey, David, *The Origins of the Mithraic Mysteries*, Oxford 1991.
Ünlüoğlu 2005 = Ünlüoğlu, Bensen B.M., "The Cult of Isis in Asia Minor", in A. Hoffmann (ed.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des römischen Reiches*, Byzas 1, Istanbul 2005, 95–108.
Vacanti 2006 = Vacanti, Valeria, *Hénologie, hénadologie et théologie chez Proclus et dans le néoplatonisme après Plotin*, Thèse de Doctorat, École Pratique des Hautes Études—Section des Sciences religieuses, Paris 2006.
Van Berg 1972 = Van Berg, Paul-Louis, *Corpus cultus Deae Syriae*, ÉPRO, 28, 2 vols, Leiden 1972.
van den Berg 2001 = van den Berg, Robert M., *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*, Philosophia antiqua, 90, Leiden-Boston-Köln 2001.
van den Berg 2003 = van den Berg, R.M., "'Becoming like God' according to Proclus' Interpretations of the *Timaeus*, the Eleusinian Mysteries, and the *Chaldaean Oracles*", in R. Sharples & A. Sheppard (eds.), *Ancient Approaches to Plato's* Timaeus, BICS Suppl., 76, London 2003, 189–202.
Van den Kerchove 2010 = Van den Kerchove, Anna, "Le mode de révélation dans les *Oracles chaldaïques* et dans les traités hermétiques", in Seng & Tardieu 2010, 145–162.
Van den Kerchove 2011 = Van den Kerchove, A., "Les hermétistes et les conceptions traditionnelles des sacrifices", in Belayche & Dubois 2011, 59–78.
Van den Kerchove 2012 = Van den Kerchove, A., *La voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Leiden 2012.
van der Vliet 2011 = van der Vliet, Edward Ch. L., "Pride and Participation. Political Practice, Euergetism, and Oligarchisation in the Hellenistic *polis*", in van Nijf & Alston 2011, 155–184.
Van Haeperen 2002 = Van Haeperen, Françoise, *Le Collège pontifical* (*3ème s. a. C.–4ème s. p. C.*). *Contribution à l'étude de la religion publique romaine*, Études de Philologie, d'Archéologie et d'Histoire Anciennes, 39, Bruxelles 2002.

Van Haeperen (forthcoming) = Van Haeperen, Fr., "Prêtr(ess)es, tauroboles et mystères phrygiens", in *Construire le divin en images*, *Actes du colloque FIGVRA 14*, Paris 30 septembre–1er octobre 2011 (forthcoming).
Van Kooten 2008 = Van Kooten, George H., *Paul's Anthropology in Context: The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity*, Tübingen 2008.
Van Liefferinge 1999 = Van Liefferinge, Carine, *La théurgie. Des* Oracles chaldaïques *à Proclus*, Kernos, Suppl. 9, Liège 1999.
van Nijf & Alston 2011 = van Nijf, Onno M. & Richard Alston (eds.), *Political Culture in the Greek City after the Classical Age*, Leuven-Paris-Walpole 2011.
Van Nuffelen 2011 = Van Nuffelen, Peter, *Rethinking the Gods: Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge-New York 2011.
Van Riel 2004 = Van Riel, Gerd, "Le 'divin' Platon : texte et sacralité dans le néoplatonisme grec", in De Smet, de Callataÿ & Van Reeth 2004, 83–92.
Van Steen 2010 = Van Steen, Gonda, *Liberating Hellenism from the Ottoman Empire: Comte de Marcellus and the Last of the Classics*, New York 2010.
Van Uytfanghe 1993 = Van Uytfanghe, Marc, "L'hagiographie : un 'genre' chrétien ou antique tardif ?", *Analecta Bollandiana*, 111, 1993, 135–188.
Várhelyi 2001 = Várhelyi, Zsuzsa, "Magic, Religion and Syncretism at the Oracle of Claros", in Asirvatham, Pache & Watrous 2001, 11–29.
Vasunia 2003 = Vasunia, Phiroze, "Hellenism and Empire: Reading Edward Said", *Parallax*, 9, 2003, 88–97.
Vegetti 1984 = Vegetti, Mario, "La scienza ellenistica: problemi di epistemologia storica", in G. Giannantoni & M. Vegetti (eds.), *La scienza ellenistica, Atti delle tre giornate di studio tenutesi a Pavia dal 14 al 16 aprile 1982*, Collana Elenchos, 9, Napoli 1984, 427–470.
Vellek 1988 = Vellek, Gary Franklin, *The Priesthoods of Athens, 86 B.C. to 267 A.D.*, Ann Arbor 1988.
Venit 2002 = Venit, Marjorie S., "Ancient Egyptomania: The 'Uses' of Egypt in Graeco-Roman Alexandria", in E. Ehrenberg (ed.), *Leaving No Stones Unturned: Essays on the Ancient Near East and Egypt in Honor of Donald P. Hansen*, Winona Lake, IN 2002, 261–278.
Venit 2009 = Venit, M.S., "Theatrical Fiction and Visual Bilingualism in the Monumental Tombs of Ptolemaic Alexandria", in G. Hinge & J.A. Krasilnikoff (eds.), *Alexandria: A Cultural and Religious Melting Pot*, Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity, IX, Aarhus 2009, 42–65.
Venit 2010a = Venit, M.S., "Referencing Isis in Tombs of Graeco-Roman Egypt: Tradition and Innovation", in Bricault & Versluys 2010, 89–119.
Venit 2010b = Venit, M.S., "Egypt as Metaphor—Decoration and Eschatology in the Monumental Tombs of Ancient Alexandria", in D. Robinson & A. Wilson (eds.), *Alexandria and the North-Western Delta*, Oxford Centre for Maritime Archaeology, Monograph 5, Oxford 2010, 243–257.
Vermaseren 1951 = Vermaseren, Maarten Jozef, *De Mithrasdienst in Rome*, Nijmegen 1951.
Vermaseren 1956–1960 = Vermaseren, M.J., *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* (*CIMRM*), 2 vols, The Hague 1956–1960.
Vermaseren 1966 = Vermaseren, M.J., *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*, ÉPRO, 9, Leiden 1966.
Vermaseren 1971 = Vermaseren, M.J., *Mithriaca 1: The Mithraeum at Santa Maria Capua Vetere*, ÉPRO, 16.1, Leiden 1971.
Vermaseren 1974 = Vermaseren, M.J., *Mithriaca 2: The Mithraeum at Ponza*, ÉPRO, 16.2, Leiden 1974.
Vermaseren 1976 = Vermaseren, M.J., *Liber in deum: l'apoteosi di un iniziato dionisiaco*, ÉPRO, 53, Leiden 1976.
Vermaseren 1977 = Vermaseren, M.J., *Cybele and Attis: the Myth and the Cult*, London 1977.
Vermaseren 1977–1989 = Vermaseren, M.J., *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* (*CCCA*), ÉPRO, 50, 7 vols, Leiden 1977–1989.

Vermaseren 1981 = Vermaseren, M.J., (ed.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, ÉPRO, 93, Leiden 1981.
Vermaseren 1982a = Vermaseren, M.J., *Mithriaca 3: The Mithraeum at Marino*, ÉPRO, 16.3, Leiden 1982.
Vermaseren 1982b = Vermaseren, M.J., "La sotériologie dans les papyri graecae magicae", in Bianchi & Vermaseren 1982, 17–30.
Vermaseren 1983 = Vermaseren, M.J., *Corpus Cultus Iovis Sabazii* (*CCIS*) *I, The Hands*, ÉPRO, 100, Leiden 1983.
Vermaseren & de Boer 1986 = Vermaseren, M.J. & M.B. de Boer, *s.v.* Attis, *LIMC*, III, Zürich-München *1986*, 1, 22–44; 2, 15–45.
Vermaseren & Van Essen 1965 = Vermaseren, M.J. & Carel Claudius Van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden 1965.
Versluys 1997 = Versluys, Miguel John, "The Sanctuary of Isis on the Campus Martius in Rome", *Bulletin Antieke Beschaving*, 72, 1997, 159–169.
Versluys 2002 = Versluys, M.J., *Aegyptiaca Romana. Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt*, RGRW, 144, Leiden-Boston 2002.
Versluys 2010 = Versluys, M.J., "Understanding Egypt in Egypt and Beyond", in Bricault & Versluys 2010, 7–36.
Versluys 2013 = Versluys, M.J., "Material Culture and Identity in the Late Roman Republic (ca. 200 BC–ca. 20 BC)", in J. DeRose Evans (ed.), *A Companion to the Archaeology of the Roman Republic*, London 2013, 429–440.
Versluys 2014 = Versluys, M.J., "Egypt as part of the Roman *koine*: Mnemohistory and the Iseum Campense in Rome", in Quack & Witschel 2014.
Versluys forthcoming = Versluys, M.J., *Nemrud Dağ and Commagene under Antiochos I. Material Culture, Identity and Style in the Late Hellenistic World*, Cambridge (forthcoming).
Versnel 1981a = Versnel, Henk S. (ed.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Studies in Greek and Roman Religion, 2, Leiden 1981.
Versnel 1981b = Versnel, H.S., "Römische Religion und religiöser Umbruch", in Vermaseren 1981, 41–72.
Versnel 1990–1993 = Versnel, H.S., *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism. Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, Studies in Greek and Roman religion, 6, 2 vols, Leiden-New York-Köln 1990–1993.
Versnel 1991a = Versnel, H.S., "Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers", in Chr. A. Faraone & D. Obbink (eds.), *Magika hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford 1991, 60–106.
Versnel 1991b = Versnel, H.S., "Some Reflections on the Relationship Magic-Religion", *Numen*, 38, 1991, 177–197.
Versnel 2003 = Versnel, H.S., "Sachliche Sprache und emotionale Sprache in griechischen und römischen Fluch-Texten", in A. Kneppe & D. Metzler (eds.), *Die emotionale Dimension antiker Religiosität*, Münster 2003, 87–116.
Versnel 2011 = Versnel, H.S., *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, RGRW, 173, Leiden-Boston 2011.
Veymiers 2009 = Veymiers, Richard, "Les cultes isiaques à Amphipolis. *Membra disjecta* (III^e^ s. av. J.-C.–III^e^ s. apr. J.-C.)", *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 133.1, 2009, 471–520.
Veyne 1979 = Veyne, Paul, "L'hellénisation de Rome et la problématique des acculturations", *Diogène*, 106, 1979, 3–29.
Veyne 1986 = Veyne, P., "Une évolution du paganisme gréco-romain : injustice et piété des dieux, leurs ordres ou 'oracles'", *Latomus*, 45, 1986, 259–283.
Veyne 1987 = Veyne, P. (ed.), *A History of Private Life*, I. *From Pagan Rome to Byzantium*, Cambridge, Mass.-London 1987 (or. ed. *Histoire de la vie privée* ; vol. I, *De l'Empire romain à l'an mil*, Paris 1985).
Veyne 1989 = Veyne, P., "La nouvelle piété sous l'Empire : s'asseoir auprès des dieux, fréquenter les temples", *Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne*, 63, 1989, 175–194.

Veyne 1990 = Veyne, P., "Images de divinités tenant une phiale ou patère. La libation comme 'rite de passage' et non pas offrande", *Mètis*, 5, 1990, 17–28.
Veyne 2005 = Veyne, P., *L'Empire gréco-romain*, Paris 2005.
Victor 1997 = Victor, Ulrich, *Lukian von Samosata, Alexander oder Der Lügenprophet. Eingeleitet, herausgegeben, übersetzt und erklärt*, RGRW, 132, Leiden-New York-Köln 1997.
Vidman 1969 = Vidman, Ladislav, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XXVIII, Berlin 1969.
Ville 1981 = Ville, Georges, *La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 245, Rome 1981.
Villey 1985 = Villey, André, *Alexandre de Lycopolis, Contre la doctrine de Mani*, Paris 1985.
Vitellozzi 2010 = Vitellozzi, Paolo, *Gemme e magia dalle collezioni del Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria*, Perugia 2010.
Vogt 1924 = Vogt, Joseph, *Expedition Ernst von Sieglin, Ausgrabungen in Alexandria*, II, 1–2, *Die griechisch-ägyptische Sammlung E. von Sieglin*, Leipzig 1924.
Volk 2002 = Volk, Katharina, *The Poetics of Latin Didactic*, New York 2002.
Volk 2009 = Volk, K., *Manilius and his Intellectual Background*, Oxford-New York 2009.
Volokhine 2000 = Volokhine, Youri, *La frontalité dans l'iconographie de l'Égypte ancienne*, Cahiers de la Société d'Égyptologie de Genève, 6, Genève 2000.
Wagman 1995 = Wagman, Robert J., *Inni di Epidauro*, Pisa 1995.
Wagner 1962 = Wagner, Günter, *Das religionsgeschichtliche Problem von Romer, 6, 1-11*, Zürich 1962; Eng. tr. *Pauline Baptism and Pagan Mysterie*s, Edinburgh 1967.
Wallace-Hadrill 1998 = Wallace-Hadrill, Andrew, "To be Roman, go Greek: Thoughts on Hellenization at Rome", in M. Austin, J. Harries & C. Smith (eds.), *Modus operandi. Essays in Honour of Geoffrey Rickman*, BICS Supplement, 71, London 1998, 79–92.
Wallis & Bregman 1992 = Wallis, Richard T. & Jay Bregman (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Studies in Neoplatonism Ancient and Modern, 6, Albany N.Y. 1992.
Waltzing 1895 = Waltzing, Jean-Pierre, *Étude sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire* d'Occident, 4 vols, Louvain 1895.
Waltzing 1910 = Waltzing, J.-P., "Collegium", in E. de Ruggiero (ed.), *Dizionario epigrafico di antichità*, vol. II, Roma 1910, 304–406.
Wardle 1998 = Wardle, David, *Valerius Maximus. Memorable Deeds and Sayings: Book I*, transl. with introd. & comm., Oxford-New York 1998.
Warren 2000 = Warren, James, "Epicurean Immortality", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 18, 2000, 231–261.
Weber 1914 (1920–1) = Weber, Max, "Einleitung in die Wirtschaftsethik der Weltreligionen", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 41, 1914, 1–30; repr. in Marianne Weber (ed.) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1, 1920–1921, 237–275.
Weber 2002 = Weber, Thomas, *Gadara Decapolitana. Untersuchungen zur Topographie, Geschichte und Bildenden Kunst einer 'Polis Hellenis' im Ostjordanland*, ADPV, 30, Wiesbaden 2002.
Weber 1914 = Weber, Wilhelm, *Die ägyptisch-griechische Terrakotten*, Königl. Museen zu Berlin, Berlin 1914.
Wedderburn 1982 = Wedderburn, A.J.M., "Paul and the Hellenistic Mystery Cults: On Posing the Right Questions", in Bianchi & Vermaseren 1982, 817–833.
Wedderburn 1987 = Wedderburn, A.J.M., "The Soteriology of the Mysteries and Pauline Baptismal Theology", *Novum Testamentum*, 29, 1987, 53–72.
Weddle 2010 = Weddle, Polly, *Touching the Gods. Physical Interaction with Cult Statues in the Roman World* (PhD Durham 2010). Available at Durham E-Theses Online: http://etheses.dur.ac.uk/555.
Wellmann 1935 = Wellmann, Max, "Die Stein- und Gemmenbücher der Antike", in *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, 4.4, 1935, 86–110.
Wessetzky 1961 = Wessetzky, Vilmos, *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn*, ÉPRO, 1, Leiden 1961.
Whitehouse 1995 = Whitehouse, Harvey, *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*, Oxford 1995.

Whitehouse 2010 = Whitehouse, Helen, "Mosaics and Painting in Graeco-Roman Egypt", in A.B. Lloyd (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, Oxford 2010, vol. II, 1008–1031.
Whitehouse & Hope 1999 = Whitehouse, H. & Colin Hope, "A Painted Panel of Isis", in C.A. Hope & A.J. Mills (eds.), *Dakhleh Oasis Project: Preliminary Reports on the 1992–1993 and 1993–1994 Field Seasons*, Oxford 1999, 95–100.
Whittaker 1984 = Whittaker, John, *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London 1984.
Wiedemann 1989 = Wiedemann, Thomas, *Adults and Children in the Roman Empire*, London 1989.
van Wijngaarden 1958 = van Wijngaarden, Willem Dirk, *De Grieks-Egyptische terracotta's in het Rijksumuseum van Oudheden*, Leiden 1958.
Wild 1981 = Wild, Robert A., *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*, ÉPRO, 87, Leiden 1981.
Wildfang 1999 = Wildfang, Robin Lorsch, "The Vestal Virgin's Ritual Function in Roman Religion", *Classica et mediaevalia*, 50, 1999, 227–234.
Willems & Clarysse 2000 = Willems, Harco & Willy Clarysse (eds.), *Les empereurs du Nil*, Louvain 2000.
Willi 1998 = Willi, Andreas, "Numa's Dangerous Books: The Exegetic History of a Roman Forgery", *Museum Helveticum*, 55, 1998, 139–172.
Winckelmann 1992[6] = Winckelmann, Johannes F. (ed.), *Max Weber, Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart 1992[6].
Winter 1995 = Winter, Irene J., "Homer's Phoenicians: History, Ethnography, or Literary Trope? A Perspective on Early Orientalism", in J.B. Carter & S.P. Morris (eds.), *The Ages of Homer: A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, Austin 1995, 247–271; repr. in *On Art in the Ancient Near East* I. *Of the First Millennium B.C.E.*, Leiden 2010, 597–639.
Winter 2007 = Winter, Rainer, "Das Geheimnis des Alltäglichen: Michel de Certeau und die Kulturanalyse", in M.H. Füssel (ed.), *Michel de Certeau: Geschichte, Kultur, Religion*, Konstanz 2007, 201–219.
Woolf 1994 = Woolf, Greg, "Becoming Roman Staying Greek: Cultural Identity and the Civilizing Process in the Roman East", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 40, 1994, 116–143.
Woolf 1998 = Woolf, Gr., *Becoming Roman: The Origins of Provincial Civilization in Gaul*, Cambridge 1998.
Woolf 2011 = Woolf, Gr., *Tales of the Barbarians. Ethnography and Empire in the Roman West, Blackwell Bristol Lectures on Greece, Rome and the Classical Tradition*, Chichester-Malden, Mass. 2011.
Wyler 2006 = Wyler, Stéphanie, "Images dionysiaques à Rome: à propos d'une fresque augustéenne de Lanuvium", in Bonnet, Rüpke & Scarpi 2006, 135–145.
Wyler 2011 = Wyler, St., "L'acculturation dionysiaque à Rome. L'invention d'une altérité", in M. Simon (ed.), *Identités romaines. Conscience de soi et représentations de l'autre dans la Rome antique*, Paris 2011, 191–201.
Xella 2001 = Xella, Paolo (ed.), *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona 2001.
Xella 2009 = Xella, P., "'Syncrétisme' comme catégorie conceptuelle : une notion utile ?", in Bonnet, Pirenne-Delforge & Praet 2009, 135–150.
Yonan & Cavanaugh 2010 = Yonan, Michael & Alden Cavanaugh (eds.), *The Cultural Aesthetics of Eighteenth-Century Porcelain*, Aldershot 2010.
Yoyotte 2002 = Yoyotte, Jean, "Guardian of the Nile: Thonis Rediscovered", *Minerva*, 13.3, mai-juin 2002, 32–34.
Zago 2010 = Zago, Michela (ed.), *Anonimo. La ricetta di immortalità* (introd., ed., transl. & comm.), Milano 2010.
Zanker 1976 = Zanker, Paul (ed.), *Hellenismus in Mittelitalien: Kolloquium in Göttingen vom 5. bis 9. Juni 1974*, Göttingen 1976.

Zeddies 2003 = Zeddies, Nicole, Religio et sacrilegium: *Studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Heidentum* (*4.–7. Jhdt*), Frankfurt a.M. 2003.
Zeitlin 1982 = Zeitlin, Froma I., "Cultic Models of the Female: Rites of Dionysus and Demeter", *Arethusa*, 15, 1982, 129–157.
Zhmud 2006 = Zhmud, Leonid, *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity*, Berlin 2006.
Zwierlein-Diehl 1979 = Zwierlein-Diehl, Erika, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, München 1979.

INDEX OF AUTHORS

Ac 19, 24–40 : Belayche n. 49 24
Aeschyl., *Ag.* 991 : Belayche n. 41 23
Ambros., *Quaest.* 84 : North n. 35 284
And. 1, 11 : Borgeaud n. 31 138
[Apoll.], *Ep.* 26, 27 : Athanassiadi-Macris n. 147 67
[Apoll.], *Ep.* 33 : Athanassiadi-Macris n. 210 81
[Apoll.], *Ep.* 43: Athanassiadi-Macris n. 153 68
Apul., *Apol.* 42, 6–7 : Athanassiadi-Macris n. 55 53
Apul., *Apol.* 90 : Gordon n. 86 107
Apul., *Met.* XI, 1, 7, 12, 13 : Chaniotis n. 44 179
Apul., *Met.* XI, 5 : Kaizer n. 39 123
Apul., *Met.* XI, 25 : Belayche n. 65 27
Apul., *Met.* XI, 27 et 30 : Athanassiadi-Macris n. 177 74
Ar., *Ra.* 159 : Borgeaud p. 7 138
Ar., *Ra.* 335–336 : Belayche n. 20 335
Arist., *An.* 411 a 7 : Athanassiadi-Macris n. 66 55
Arist., *Eud.*, fr. 10 Ross (Scarpi 2002 E 29) : Borgeaud n. 24 136
Arist., *Metaph.* A 3, 983 b 32 : Athanassiadi-Macris n. 106 61
Arist., *Rh.* II 24, 2, 1401a15 : Borgeaud p. 6 137
Aristid., *Her.* XL, 1 : Belayche n. 56 25
Aristid., *Or.* III, 135 : Belayche n. 31 22
Aristid., *Or.* XVIII, 7 : Belayche n. 57 25
Aristid., *Or.* XLV : Belayche n. 50 24
Aristid., *Or.* XLV, 4 : Belayche n. 52 25
Aristid., *Or.* XLV, 15 : Belayche n. 70 28
Aristid., *Or.* XLV, 23 & 27 : Belayche n. 74 28
Aristid., *Or.* XLV, 27 : Belayche n. 62, 63, 135 26, 37
Aristid., *Or.* XLV, 33 : Belayche n. 50 24
Aristid., *Or.* XLVII, 30 : Chaniotis n. 52 182
Aristid., *Or.* XLVIII, 21 : Chaniotis n. 74, Belayche n. 38 23, 187
Aristid., *Or.* XLVIII, 41 : Kaizer n. 24 119
Aristid., *Or.* XLIX, 48 : Belayche n. 124 35
Arnob., *Nat.* II, 11 : Athanassiadi-Macris p. 26 76
Arnob., *Nat.* V, 2 : Sfameni n. 82 166
Arnob., *Nat.* V, 7 : Athanassiadi-Macris n. 163 ; North n. 23 ; North n. 58, 59 70, 282, 288
Arnob., *Nat.* V, 13 : North n. 53 287
Arnob., *Nat.* V, 16 : North n. 51 287
Athen., *Deipnosoph.* 15, 696E–697A : Belayche n. 43 23
Aug., *CD* VI : North n. 11 281
Aug., *In Iohan.*VII, 6 : North n. 35 284

Caes., *BG* VI, 17, 2 : Borgeaud n. 35 140
Cic., *Div.* II, 9 : Rüpke p. 8 269
Cic., *Div.* II, 51 : Athanassiadi-Macris n. 148 67
Cic., *Leg.* II, 14, 36 : Sfameni p. 19 165
Cic., *Leg.* II, 35 : Borgeaud p. 8, 11 139, 142
Cic., *ND* I, 71 : Athanassiadi-Macris n. 148 67
Cic., *ND* II, 62 : Borgeaud n. 48 142
Cic., *ND* II, 133 : Gordon n. 38 94
Clem., *Protr.* II, 12 : Borgeaud n. 47 142
Clem., *Protr.* II, 15 : North p. 13 291
Clem., *Protr.* II, 16, 2 : Sfameni n. 82 166
Clem., *Strom.* V, 11, 71, 1–2 : Borgeaud n. 18, n. 24 135–136
Cod. Theod. IX, 16 : Gordon p. 1 85
Cod. Theod. IX, 16, 4 et 6 : Gordon n. 2 85
Corn. Nep., *Alcib.* 3, 6 : Borgeaud n. 28 137
Corp. Herm. I, 31; XI, 18, 19, 21 : Athanassiadi-Macris n. 146 67
Corp. Herm. IV, 11, VI 5, XI 21, fr. Stobée II B 5 et 8 : Athanassiadi-Macris n. 99 60
Curt. 8, 1, 12 : Borgeaud n. 37 140

Damasc., *Hist. Phil.* fr. 3A, C ; 41A ; 76A ; 86B : Athanassiadi-Macris n. 177 74
Damasc., *Hist. Phil.* fr. 43 et 46 E : Athanassiadi-Macris n. 156 68
Damasc., *Hist. Phil.* fr. 87 : North n. 75 292
Damasc., *Hist. Phil.* fr. 100A : Belayche n. 151 40
Damasc., *Hist. Phil.* fr. 145B : Athanassiadi-Macris p. 28 79
Damasc., *Isid. apud* Phot. *Bibl.* 242, 131 : Sfameni n. 46 157
Dig. XLVIII, 8, 4, 2 : North n. 69 290
Dio Cass. LIV, 27, 3 : Rüpke p. 8 269
Dio Cass. LXVII, 3, 3 : Rüpke p. 13 274

Diod., *Bibl. Hist.* I, 85, 3 : Dunand n. 54 212
Diod., *Bibl. Hist.* III, 60, 2 : Gordon n. 43 95
Diog. Laert. I, 21 : Athanassiadi-Macris n. 30 48
Diog. Laert. II, 101 : Borgeaud p. 7 138
Diog. Laert. VIII, 2 : Athanassiadi-Macris n. 103 60
Diog. Laert. VIII, 19 : Rüpke n. 31 267
Diog. Sinop., fr. 1, 5 : Belayche n. 41 23
Dion. Hal., *Ant. Rom.* II, 19 : Athanassiadi-Macris n. 45 ; Borgeaud p. 10 51, 141

Eun., *VS* II, 1, 3–4 : Athanassiadi-Macris n. 205 80
Eun., *VS* V, 1, 1 : Athanassiadi-Macris p. 30 81
Eur., fr. 192, 1 : Belayche n. 41 23
Eur., *Her.* 355–356 : Belayche n. 40 23
Eur., *Her.* 357–358 : Belayche n. 45 23
Eur., *Supp.* 470 : Borgeaud n. 29 138
Ex. 3, 14 et 6, 2–3 : Kaizer n. 35 122

Firm. Mat., *Err.* III, 1–2 : Sfameni p. 12 157
Firm. Mat., *Err.* X, 2 : Sfameni n. 83 166
Firm. Mat., *Err.* XVIII, 1 : North p. 13 291
Firm. Mat., *Err.* XVIII; XXII; XXIV : North n. 35 284

Gemin., *Eisag.* p. 61a : Gordon n. 40 95

HA Aurel. XXXIV, 4 : Rüpke n. 34 268
HA Gall. VIII, 6 : Rüpke n. 34 268
Hdn. IV, 2, 5 : Belayche n. 46 24
Hdt. II, 49 : Athanassiadi-Macris n. 161 70
Hdt. II, 51 : Borgeaud n. 32 138
Hdt. II, 60 : Dunand n. 54 212
Hdt. II, 171 : Borgeaud n. 47 142
Herm. Trismeg., *Ascl.* 25 et 41 : Athanassiadi-Macris p. 19 67
Hes., *Theog.* 365–370 : Kaizer n. 52 127
Hipparch., *Phaen.* 1, 2 et 8, 5 : Gordon n. 39 94
Hippol., *Haer.* V, 8 : Chaniotis n. 40 178
Hippol., *Haer.* V, 9, 7–10 : Sfameni p. 12 157
Hom., *Il.* 15, 254; 24, 171 : Chaniotis n. 9 171
Hom., *Od.* 4, 825; 8, 197; 15, 362 : Chaniotis n. 9 171
Horat., *Od.* III, 1, 1 : Borgeaud n. 15 134
Hyg., *Astr.* II, 6, 3 : Borgeaud n. 40 140
Hyg., *Astr.* II, 7, 1 : Borgeaud n. 40 140
Hyg., *Astr.* II, 13, 1 : Borgeaud p. 7 138

I Clem. 62, 3 : Stroumsa n. 31 304
Iambl., *Myst.* I, 1–3 : Athanassiadi-Macris p. 16 62
Iambl., *Myst.* I, 15; II, 11; III, 18 : Athanassiadi-Macris p. 21 69
Iambl., *Myst.* VIII, 4–5 : Athanassiadi-Macris n. 100 60
Iambl., *Myst.* VIII, 5, 1 : Athanassiadi-Macris n. 99 60
Iambl., *Protr.* 2 : Borgeaud n. 17 135
Iambl., *VP* 14, 18 et 151 : Athanassiadi-Macris n. 103 60
Iambl., *VP* 72 : Borgeaud p. 3 133
Iambl., *VP* 240 : Athanassiadi-Macris n. 130 64

Jn. 18–19 : Athanassiadi-Macris n. 171 73
Jos., *AJ* 18.2.5 [53] : Kaizer p. 5 117
Jul., *Caes.* 336c : Sfameni p. 10 155
Jul., *Ep.* 12, 84, 88, 89a, 431c, 450d, 451b, 453 c : Athanassiadi-Macris p. 30 82
Jul., *Ep.* 84, 430 a-b, 88, 450 b-c, 89a, 453a et 89b, 300 c-301 d, 302 c-303 c : Athanassiadi-Macris n. 159 69
Jul., *Ep.* 86, 89b, 305a et 289b : Athanassiadi-Macris p. 31 82
Jul., *Gal.* 39a-b ; 238c-d : Athanassiadi-Macris n. 141 66
Jul., *Or.* VII, 219a-222c : Athanassiadi-Macris p. 31 82
Jul., *Or.* VII, 222 b-c : Athanassiadi-Macris p. 21 69
Jul., *Or.* VIII, 166a-169d : Rüpke n. 75 277
Jul., *Or.* VIII, 180b-c : Athanassiadi-Macris n. 215 83
Just. Mart. I, 62 : North n. 37 284
Justin 2, 6 : Borgeaud n. 37 140

Lact., *Inst. Div.* I, 22, 5–8 : Athanassiadi-Macris n. 48 51
Lact., *Inst. Div.* I, 23 : Borgeaud n. 47 142
Lact., *Inst. Div.* XXV, 1 : Stroumsa n. 34 306
Lact., *Inst. Div.* XXVI, 4–5 : Stroumsa n. 35 306
Liban., *Or.* XVIII, 177 : Athanassiadi-Macris n. 215 83
Liban., *Or.* XVIII, 282 : Athanassiadi-Macris p. 21 69
Liv. XXVII, 8, 4–10 : Rüpke n. 64 274
Liv. XXXI, 47, 2 ; XXXIX, 8, 5 : Borgeaud n. 36 140
Liv. XXXIX, 8–19 : Athanassiadi-Macris n. 46 51

Liv. XL, 29, 3–14 : Athanassiadi-Macris n. 48 51
Luc., *Alex.* 5 : Athanassiadi-Macris n. 194 78
Luc., *Alex.* 8 : Chaniotis n. 8 171
Luc., *Alex.* 12 : Chaniotis n. 41 178
Luc., *Alex.* 36, 40, 41 : Athanassiadi-Macris p. 26 78
Luc., *Alex.* 38 : Belayche n. 122 35
Luc., *Alex.* 38–40 : Chaniotis n. 39 178
Luc., *Alex.* 41 : Belayche n. 106 33
Luc., *Peregr.* 32–33 : Chaniotis n. 2 169
Luc., *Syr. D.* 32 : Kaizer n. 41 124
Luc., *Syr. D.* 35 : Kaizer n. 31 121
Lyd., *Mens.* IV, 59 : North n. 3 279
Lyd., *Ost.* 16 : Athanassiadi-Macris n. 51 52
Lyrica Adespota fr. 10, 5 : Belayche n. 41 23
Lys. 6, 51 : Chaniotis n. 40 178
Lys. 14, 42 : Borgeaud n. 31 138

M.Aur., *Med.* IV, 33, 1 : Belayche n. 56 25
M.Aur., *Med.* VII, 67, 1 : Athanassiadi-Macris n. 139 65
Macr., *Sat.* I, 12 et 16 : Athanassiadi-Macris n. 51 52
Macr., *Somn. Scip.* I, 2, 19 : Athanassiadi-Macris n. 184 76
Manil. *Astron.* 2, 273–286 et 358–384 : Gordon p. 13 104
Manil., *Astron.* 3, 43–159 : Gordon n. 70 104
Manil., *Astron.* 4, 873–930 : Gordon n. 13 87
Marin., *Procl.* 19, 26–30, 36, 1–2 : Athanassiadi-Macris p. 31 83
Marin., *Procl.* 19–20 : Athanassiadi-Macris n. 153 68
Marin., *Procl.* 26, 1–32 : Athanassiadi-Macris n. 200 79

Numen. fr. 1a Des Places (= *Praep. Ev.* IX, 7.1) : Athanassiadi-Macris n. 180 75
Numen. fr. 1b Des Places (= *CCels.* I, 15) : Athanassiadi-Macris n. 185 76
Numen. fr. 8–15 Des Places ? : Athanassiadi-Macris p. 26 75
Numen. fr. 17 Des Places ? : Athanassiadi-Macris n. 189 77
Numen. fr. 24–28 Des Places : Athanassiadi-Macris n. 31 48
Numen. fr. 29 Des Places (= *CCels.* V, 57) : Athanassiadi-Macris n. 186 76
Numen. fr. 55 Des Places : Athanassiadi-Macris n. 184 76

Or. Chald. fr. 7 : Athanassiadi-Macris n. 189 77
Orig., *CCels.* I, 15 : Athanassiadi-Macris n. 185 76
Orig., *CCels.* V, 57 : Athanassiadi-Macris n. 186 76
Orig., *CCels.* VI, 21–22 : Sfameni n. 45 157
Orig., *CCels.* VI, 22 : Sfameni n. 7 147
Orig., *Princip.* 2, 11 : Gordon n. 13 87
Ov., *Am.* III, 8, 23 : Rüpke n. 66 274
Ov., *Fast.* IV, 731–714; VI, 225–234 : Rüpke n. 66 274
Ov., *Pont.* I, 1, 55–58 : Belayche n. 83 30

Paul, *1Cor.* 7, 32–35 : Rüpke n. 32 268
Paul, *Rom.* 16, 17–20 : Rüpke n. 32 268
Paul. Fest. p. 248 M : Rüpke n. 65 274
Philo, *Inebr.* 20–26 : Rüpke n. 32 268
Philo, *Leg. ad Gaium* III, 155–59 : Rüpke n. 32 268
Philostr., *VA* I, 2, 3 et IV, 1 : Athanassiadi-Macris n. 140 66
Philostr., *VA*, I, 3 : Athanassiadi-Macris p. 29 81
Philostr., *VA* I, 31, 2 et I, 32, 1 : Athanassiadi-Macris n. 143 66
Philostr., *VA* VI, 40 : Chaniotis n. 34 177
Philostr., *VA* VIII, 20 : Athanassiadi-Macris n. 204 80
Philostr., *VS* II, 9 (581) : Belayche n. 53 25
Philostr., *VS* II, 9 (582) : Belayche n. 50 24
Phot., *Bibl.* 239 Proclos [320a] et [319b] : Belayche n. 42 23
Pind., *Ol.* VI : Belayche n. 43 23
Plat., *Ap.*, 41b : Borgeaud n. 6 132
Plat., *Epin.* 980 d 7–e 3 : Athanassiadi-Macris n. 106 61
Plat., *Grg.* 497c : Borgeaud n. 17 135
Plat., *Lg.* 682a : Belayche n. 48 24
Plat., *Lg.* 700b: Belayche n. 48 24
Plat., *Men.*, 76e : Borgeaud n. 17 135
Plat., *Phd.* 67c : Sfameni p. 10 155
Plat., *Phd.* 108c : Borgeaud n. 6 132
Plat., *Phd.* 250b : Sfameni p. 10 155
Plat., *Phlb* 16 c 5–10 : Athanassiadi-Macris n. 106 61
Plat., *Symp.* 178 a 6–b 1 et 178 c 2–3 : Athanassiadi-Macris n. 106 61
Plat., *Symp* 218 b : Borgeaud n. 13 134
Plin., *NH* II, 5–101 : Gordon n. 37 94

Plin., *NH* II, 26 : Gordon n. 38 94
Plin., *NH* II, 28f. : Gordon n. 77 106
Plin., *NH* V, 19 [81] : Kaizer p. 11 124
Plin., *NH* VIII, 206 : Rüpke n. 65 274
Plin., *NH* XIII, 84–88 : Athanassiadi-Macris n. 48 51
Plin., *NH* XXX, 2 : Gordon n. 1 85
Plin., *NH* XXX, 9 : Gordon n. 86 107
Plin., *NH* XXXV, 160 : Athanassiadi-Macris n. 54 53
Plin., *NH* XXXVII, 100–102 : Gordon p. 16 108
Plin., *Pan.* 83, 5 : Rüpke p. 14 275
Plot., *Enn.* II, 9, 9, 6–11 : Athanassiadi-Macris p. 30 81
Plot., *Enn.* III, 6, 19 : Rüpke n. 75 277
Plot., *Enn.* IV, 8, 1, 7–8 : Athanassiadi-Macris n. 95 59
Plot., *Enn.* V, 1, 3, 3–5 : Athanassiadi-Macris n. 75 57
Plut., *Amator.*, 763 C et E : Athanassiadi-Macris p. 9 53
Plut., *Consol. Apoll.* 107E : Borgeaud n. 17 135
Plut., *Def. orac.* 15 [417E] : Belayche n. 116 34
Plut., *E Delph.* 391F–394C : Athanassiadi-Macris p. 24 73
Plut., *E Delph.* 385B et 386E : Athanassiadi-Macris p. 24 73
Plut., *Isid.* 2–3, 22–24, 35, 61, 67, 71–75 et 80 : Athanassiadi-Macris pp. 24–25 73–75
Plut., *Isid.* 9 et 77 : Athanassiadi-Macris n. 174 74
Plut., *Isid.* 27 : Chaniotis n. 35 ; Sfameni p. 14 159, 179
Plut., *Isid.* 45 : Athanassiadi-Macris n. 161 **000**
Plut., *Isid.* 53 : Kaizer p. 10 123
Plut., *Numa* 22, 2–5 : Athanassiadi-Macris n. 48 51
Poll. I, 35 : Belayche n. 21, n. 128 20, 36
Porph., *Abst.* II, 34 : Athanassiadi-Macris n. 151 67
Porph., *Abst.* II, 52 : Athanassiadi-Macris n. 152 67
Porph., *Antr.* 6 : Sfameni n. 45 157
Porph., *Antr.* 24 : Athanassiadi-Macris n. 188 77
Porph., *Marc.* 11 : Athanassiadi-Macris n. 152 67
Porph., *Myst.*, p. 30, 2–3 Parthey : Athanassiadi-Macris p. 11 55
Porph., *Plot.* 10, 33–36 : Athanassiadi-Macris n. 149 67
Porph., *Regr.* fr. 12 Bidez = 302 Smith (Aug., *CD* X, 32) : North n. 36 284
Procl., *H. Ath.* (*H.* 7) 47–52 : Belayche n. 118 35
Procl., *in Prm.* 618, 9–13 Cousin : Athanassiadi-Macris n. 139 65
Procl., *in R.* I, 125, 3–22 : Borgeaud n. 47 142
Propert., *El.* 4, 1 : Gordon p. 13 105
Propert., *El.* 4, 1, 80 : Gordon n. 73 105
[Psell.], *Daem.* 5 : Gordon n. 1 85
Ps.-Justin, *Cohort. ad Graec.* 15, 1–2 : Borgeaud n. 12 134
Ps.-Luc., *Am.* 11–16 : Chaniotis n. 64 185
Ptol., *Tetrab*. 1, 2.6–9 : Gordon n. 73 105

Sallust. 4 : North n. 57 288
Schol. Ar., *Pl.* 846 : Borgeaud n. 17 135
Sen., *Epist.* CVIII, 17–22 : Rüpke n. 31 267
Stob., *Eclog.* II, 7, 3, p. 49, 8–50, 10 Wachsmuth : Athanassiadi-Macris n. 122 63
Strab. X, 3, 23 : Belayche n. 116 34
Strab. XVI, 1, 27 : Kaizer p. 11 124
Suet., *Aug.* 1, 2; 4, 4; 9, 1 : Rüpke p. 14 273, 275
Suet., *Claud.* 15 : North n. 4 279
Suet., *Domit.* 5 : Rüpke n. 70 275
Suet., *Domit.* 8, 3–4 : Rüpke p. 13 274
Suet., *Nero* 34 : Borgeaud p. 7 139
Suet., *Tit.* 9, 1 : Rüpke p. 12 273
Suid., IV, 210.5–22 et 478.21–479.8 Adler : Athanassiadi-Macris n. 118 63
Synes., *Dio* 8, 5–8 : Borgeaud n. 22 136

Tac., *Ann.* II, 42, 5 : Kaizer n. 18 117
Tac., *Germ.* 43, 4 : Kaizer p. 4 116
Tert., *Apol.* XXXIX, 5 : Rüpke p. 6 267
Tert., *Val.* I, 2 : Belayche n. 121 35
Thc. VI, 28 : Borgeaud n. 28, n. 31 137–138
Theo Sm., *De util. math.* p. 14–15 Hiller (= Scarpi 2002, E7), 27 : Belayche n. 136, Borgeaud n. 19 37, 135
Theocr., *Id.* 22, 223 : Belayche n. 89 31

Val. Max. I, 1, 12 : Athanassiadi-Macris n. 48 51
Val. Max. I, 3, 3 : Athanassiadi-Macris n. 49 51
Val. Max. IV, 7 : Borgeaud n. 9 133

Val. Max. VI, 9, 3 : Rüpke n. 64 274
Varro, *Ant. div.*, fr. 7–9 Cardauns : Athanassiadi-Macris n. 3 43
Varro, *Ant. div.*, fr. 8 Cardauns : Athanassiadi-Macris n. 8 43
Varro, *Ant. div.*, fr. 9 et 11 Cardauns : Athanassiadi-Macris p. 2 43
Varro, *ap*. Aug., *CD* VII, 34 : Athanassiadi-Macris n. 48 51
Varro, *LL* V, 58 : Borgeaud n. 37 140
Varro, *LL* VII, 11 : Borgeaud n. 38 140
Varro, *RR* II, 1, 20 : Rüpke n. 65 274
Varro, *RR* III, 1, 5 : Borgeaud n. 36 140
Vitr., *Arch*. IX, 1, 1–6.3 : Gordon n. 37 94

INDEX OF EPIGRAPHIC SOURCES

AE 1940, 62 : Rüpke n. 26 265
AE 2004, 1006[1] : Gordon n. 34 92
AE 2004, 1026 : North n. 39 285
AE 2005, 1124 : North n. 39 285

Bernand 1969, n°20 : Sfameni n. 67 162
Bernand 1969, n°47 : Sfameni n. 65 162
Bernand 1969, n°52 : Sfameni n. 66 162
Bernand 1969, n°73 : Dunand n. 41 201
Bernand 1969, n°73 : Sfameni n. 68 163
Bernand 1992, n°8 lines 50f. : Chaniotis n. 68 186
Bernand 1992, n°8 : Chaniotis n. 52 182
Bounni 2004, 61 n°17 : Kaizer n. 8 114

CIL VI, 500 = *ILS* 4148 : Rüpke n. 72 276
CIL VI, 504 (+ 6.30779) = *ILS* 4153 : Rüpke n. 72 276
CIL VI, 510 = *ILS* 4152 = *CIMRM* 520 = *CCCA* 242 : Rüpke n. 73 276
CIL VI, 10234 = *ILS* 7213 = *AE* 1937 : Rüpke n. 29 266
CIL VI, 1779 = *ILS* 1259 : Rüpke n. 72, Macris n. 103 60, 276
CIL VI, 2153 : Rüpke n. 76 277
CIL VI, 41314 = *NS* 1917, 22 = *BCAR* 45 (1917), 224 : Rüpke n. 76 277
CIL XIV, 2112 = *ILS* 7212 : Rüpke n. 26 265
CIL XIV, 3469 & 3470 : Rüpke n. 74 276
CIS II 1, 350 : Kaizer n. 19 117
CIS II 422 : Kaizer n. 46 126
CMRDM 23 = *CIL* VI, 499 = *ILS* 4147 : Rüpke n. 73 276
CMRDM 27 = *CCCA* 241*b* = *AE* 1953, 238 : Rüpke n. 73 276

Duthoy 1969, 18, n°23 : Sfameni n. 55 160

Grandjean 1975, App. III : Kaizer n. 36 122

Hillers & Cussini 1996, n°0197 : Kaizer n. 7 114
Hillers & Cussini 1996, n°0305 : Kaizer n. 9 115
Hillers & Cussini 1996, n°1568 : Kaizer n. 10 115

IDidyma 217 : Belayche n. 58, 91, 93–94 26,31
IDidyma 504, 29–30 : Belayche n. 72 28
IEph. 10 : n. 127–128 36
IEph. 17, 53–56 : Belayche n. 102 32
IEph. 22 : Belayche n. 46 24
IEph. 27: Belayche n. 113, 115; Chaniotis n. 65 34,185
IEph. 275 : Belayche n. 23 20
IEph. 645, 1–7 : Belayche n. 114 34
IEph. 742 : Belayche n. 103 32
IEph. 777, 625 : Belayche n. 109 33
IEph. 3088 : Belayche n. 117 34
IEph. 24 B 14 : Chaniotis n. 30 176
IEph. 24 : Chaniotis n. 56 183
IEph. 27 A l89f. ; G l451f. ; 33 line 16 ; 36 line 5 ; 36 B 5, C 6, D 5 ; 695; 2049 : Chaniotis n. 57, 59 184
IG II² 974 : Chaniotis n. 52 182
IG II² 2501 : Chaniotis n. 52 182
IG IV² 1, 128 : Chaniotis n. 9 171
IG IV² 122, XXV : Chaniotis n. 28 176
IG IV² 127 : Chaniotis n. 28 176
IG IV² 128 : Chaniotis n. 28 176
IG IV² 133, II, 5 : Chaniotis n. 28 176
IG V[1], 1390, 2 : Borgeaud n. 32 138
IG XII, 6, 93, 96 : Borgeaud n. 17 135
IG XII, 22, 1672.4 : Borgeaud n. 17 135
IG XII, 313, 144 : Borgeaud n. 17 135
IGLS VII, 4002 : Chaniotis n. 33 177
IGRR IV, 1436 : Belayche n. 110 34
IGUR 160 : Chaniotis n. 38 178
ILeukopetra 3, 63 & 93 : Chaniotis n. 67 185
ILeukopetra 65 : Chaniotis n. 73 187
IMilet 274 : Chaniotis n. 69 186
Inscr. Scyth. Min. I, 100 & 167 : Belayche n. 109 33
IPergamon 324, 24–30 : Belayche n. 107 33
IPergamon II, 374 A : Belayche n. 46 24
IPergamon II, 374 B 13–20 & 523, 10 : Belayche n. 24 20
IPergamon II, 374 C : Belayche n. 102 32
ISmyrna 208 : Belayche n. 110 34
ISmyrna 500 : Belayche n. 117 34
ISmyrna 901 : Belayche n. 50 24
IStratonikeia 14 : Chaniotis n. 30 176

IStratonikeia 17, 6 & 22, 3 : Belayche n. 132 37
IStratonikeia 20 : Chaniotis n. 30 176
IStratonikeia 22, 2 & 7–9 : Belayche n. 133 37
IStratonikeia 25, 2–3 : Belayche n. 133 37
IStratonikeia 27, 5 : Belayche n. 133 37
IStratonikeia 115, 1–3 : Belayche n. 144 38
IStratonikeia 203, 16–22 : Belayche n. 140 38
IStratonikeia 205, 26–27 et 248, 9–12 : Belayche n. 139 38
IStratonikeia 248, 9–12 : Belayche n. 137 38
IStratonikeia 259 & 674 : Belayche n. 145 38
IStratonikeia 286, 4–6 : Belayche n. 139 38
IStratonikeia 310, 33–37 : Belayche n. 142 38
IStratonikeia 310, 50–54 ; 311, 43–46 ; 312, 14 ; 676, 7–9 ; 705, 17–19 : Belayche n. 143 38
IStratonikeia 512 : Chaniotis n. 29 176
IStratonikeia 704, 11 ; 676, 7–8 : Belayche n. 141 38
IStratonikeia 845 : Belayche n. 146 38
IStratonikeia 1001 : Chaniotis n. 31–32 177
IStratonikeia 1101 = *LSAM* 69 : Belayche n. 96–100, Chaniotis n. 48 31–32, 181

Jaccottet 2003, II, n°4 : Belayche n. 64 26
Jaccottet 2003, II, n°149 : Borgeaud n. 42 140

LiDonnici 1995, n°C47 : Chaniotis n. 71 187
LSAM 5 : Chaniotis n. 52 182
LSAM 28 : Belayche n. 104, Chaniotis n. 53 182
LSAM 31 : Chaniotis n. 56 183
LSCG 65 : Chaniotis n. 36 177
LSCG 151 A= *IG* XII, 4, 1.278 : Chaniotis n. 50 181
LSCG Suppl. 25 : Chaniotis n. 52 182
LSS 25 A 2, 4, 5, 8,10, 11, 12, B 19, 22, C 28 : Chaniotis n. 54 182

MAMA VIII : Chaniotis n. 54 182

OGIS II, 530, 15 : Belayche n. 147 39
OGIS II, 540, 21 : Borgeaud n. 32 138

PAT 2779 : Kaizer n. 6 114
Petzl 1994, n°5 : Chaniotis n. 43 179
Petzl 1994, n°37 : Belayche n. 80 29
Petzl 1994, n°68 : Belayche n. 87 30
Petzl 1994, n°69 : Belayche n. 87 30
Petzl 1994, n°71 : Belayche n. 83 30
Petzl 1994, n°97 : Belayche n. 82 30

RIB 1791 : Kaizer n. 16 116
RICIS 101/0402 : Sfameni n. 73 164
RICIS 102/1702 : Sfameni n. 59 161
RICIS 114/0202 : Belayche n. 79 29
RICIS 202/0170 : Sfameni n. 73 164
RICIS 202/0197 et 202/0363 : Sfameni n. 74 164
RICIS 302/0204 : Kaizer n. 36 122–123
RICIS 308/1201 : Sfameni n. 60 161
RICIS 403/0401 : Sfameni n. 70 163
RICIS 501/0164, 501/0178, 501/0196 et 501/0198–0199 : Sfameni n. 69 163
RICIS 703/0101 : Sfameni n. 61, 71 162–163
RICIS 704/0401 : Sfameni n. 62 162
RICIS 704/0402 : Sfameni n. 62 162
Robert 1969, 299 n°5 : Belayche n. 104 33

Sardis VII 1, 22 : Belayche n. 147 39
SEG XV, 718 : Chaniotis n. 53 182
SEG XXX, 93 : Belayche n. 22 20
SEG XXXI, 955 : Chaniotis n. 66 185
SEG XXXVII, 1019 : Chaniotis n. 28 176
SEG XLI, 1003 II 29–63 : Chaniotis n. 70 186
SEG XLIII, 756 : Chaniotis n. 59 184
SEG LI, 1066 : Chaniotis n. 52 182
SEG LVI, 1434 B/C : Chaniotis n. 72 187
SEG LVII, 1126 : Chaniotis n. 58 184
Syll. III, 450, 4 : Belayche n. 104 33

TAM V 1, 319 : Belayche n. 71 28
TAM V 2, 995 : Belayche n. 129 36

Vermaseren 1977, *CCCA* III, n°271 ; Brouwer 1989, n°31 : Sfameni n. 57 160

INDEX OF PAPYROLOGICAL SOURCES

P. Mag. Leid. W, 3, 42 : Borgeaud n. 32 138
P. Oxy. XI, 1381 : Belayche n. 66, 83 27, 30
P. Oxy. XI, 1382 : Chaniotis n. 46 180
PGM I, 84–85 ; III, 193 ; 302 ; IV, 1859–1861 ; 2187–2189 ; VII, 540–541 ; 727 ; 875 ; XII, 104 ; XII, 164 ; XIII, 5–7; 1034 ; XXXVIII, 5–6 : Gordon n. 97 109

GENERAL INDEX

Academia : 47–48, 62, 79
Acculturation : 54, 222, 231, 240, 258
Ælius Aristides : 21n, 22–26, 28, 35, 37, 59, 68, 119n, 182n, 187
Alexander of Abonuteichos : 43n, 58n, 71, 77–79, 174, 178
Alexandria : 24n, 47, 49, 58, 61n, 71–72, 134n, 161–162, 164, 196, 198, 207, 215, 219, 231, 311
Alien wisdom : 61, 225–256, 298
Amon : 74, 192, 197, 227, 229
Anaxagoras of Clazomenai : 94
Anthropology : 17, 19, 44, 81, 102, 106n, 115, 131, 171, 238n, 244, 263, 296, 298
Anthropomorphism : 65, 77, 87, 165, 191, 227
Antiochia : 122, 126, 223
Anubis : 163–165, 198, 201
Aphrodite : 124, 164, 177, 182, 201, 210, 212, 311, 312n
Apollo : 28, 30–31, 33, 73, 75, 82, 96n, 113, 117, 120–121, 140n, 174, 178, 186
Apollonius of Tyana : 44n, 66, 68n, 71, 78, 80–81, 177
Apuleius : 22, 26, 44n, 53n, 60, 68, 74, 92n, 107n, 123, 155, 159, 179, 186, 254, 255n, 268
Aquileia : 118
Archaeology : 2, 90, 110, 147, 157n, 193, 238, 289n, 302
Architecture : 56, 100, 116, 249, 257
Ares : 113–114, 117
Aretalogy : 20, 28–30, 74, 78
Aristotle : 46n, 48, 63n, 73–74, 94, 108n, 135–137
Arnobius : 70n, 76, 166n, 281–282, 286–289, 292, 306
Artemis : 33–34, 38n, 120, 122, 124, 143, 164, 183–185
Asclepius : 22n, 23, 27n, 30n, 33, 35n, 55, 68, 77, 83, 171, 174, 176, 178, 182, 187, 198
Asia Minor : 77, 86, 90, 123, 145n, 163, 176, 195
Astrology : 49, 51n, 86–88, 90, 92, 102–106, 110, 125n, 156n, 269
Athena : 25n, 33, 35, 114, 119n, 120, 124, 138, 164, 201
Athens : 26, 47, 49, 52, 72, 79, 139, 143, 163, 182n, 269
Attis : 2, 7, 70n, 82, 92, 142n, 145n, 150, 157, 159, 249n, 279–292
Authority : 14, 21n, 44, 50, 60, 74, 82, 95, 100–102, 104–106, 109, 122, 247

Baal : 115, 118–119
Babylon : 86, 88n, 91, 103, 108, 146, 248n
Banquet : 26n, 37, 166, 267
Barbaroi : 53, 61, 136, 142, 146, 183, 244n, 245n, 246n, 256, 297–298, 301
Beliefs : 12, 42n, 44–46, 53–54, 92, 94, 145, 157–158, 161–162, 166, 172, 187–188, 191, 253n
Bible : 58, 63, 72, 300, 303
Bios : 48n, 68
Bubastis : 212
Brahmans : 75, 248n
Byzantium : 107, 226, 231, 299, 303

Carmina : 31, 106
Celebration : 18n, 21, 26–27, 33–39, 60, 132, 138, 143, 177–179, 223n, 274
Ceres : 116, 123, 142
Chaldea : 42n, 51, 58n, 59, 60n, 61–63, 68–69, 77–80, 82, 85n, 91n, 146, 247
Christianism : 9–10, 12–14, 17, 35n, 46, 57n, 58, 60, 66, 68, 73n, 75–76, 78–79, 86, 88–92, 144, 149–151, 156–157, 160, 169, 178, 184, 191, 219, 240, 246, 261–262, 267, 270, 272–273, 276, 280–282, 284–286, 289–307, 310
Cicero : 52–53, 56, 60, 94, 139, 142, 273
Claros : 30, 33, 39
Coinage: 9, 77, 92n, 96, 121–122, 176, 207, 229, 256, 275
Collegia : 261, 264–265, 268, 271–272
Commagene : 113–114, 117
Community : 14, 24, 49–50, 67, 107, 121, 133, 145, 153, 159, 166, 170–173, 175, 180, 184, 186, 290
Comparatism : 35n, 36n, 88, 146, 149–150, 156, 238, 256n, 270
Competition : 14, 28, 32, 40, 122, 175n, 255, 262, 268, 285, 289–290
Conversion : 191, 215, 296, 299n
Cosmogony : 45, 220, 223
Cosmology : 45, 48, 76, 79, 87, 91–92, 94n, 100, 104, 106, 109–110, 125n, 201, 277
Cosmopolitism : 49, 54, 153, 165

Cosmos : 63, 92–96, 104, 155n
Cybele : 2, 7, 90, 140n, 145n, 147n, 157, 159, 249n, 276, 291

Death : 10, 12, 83, 106, 110, 132, 147–148, 150–151, 153–154, 157–158, 161, 163, 165, 198
Dedication : 34, 118, 120–121, 126, 164, 184–185, 187–188, 277, 313
Deir el-Hagar : 197–198, 215
Delos : 163–164, 311
Delphi : 33n, 73
Demeter : 88, 140, 142n, 154, 165, 201–202, 210
Devotion : 22n, 35n, 163, 176, 182–184, 186, 188, 196, 230n
Didyma : 28, 30, 82, 186
Diffusion : 29n, 35, 39, 60, 77–78, 145n, 161, 163, 240–241, 251–253, 258–259
Dionysus : 20, 23, 25n, 26, 33, 52, 64, 70n, 77n, 83, 88, 127, 140–142, 144, 148, 150, 154, 160, 177, 180, 182, 201, 226, 246, 247n, 254, 258, 265, 311, 312n
Dioscuri : 198, 223
Dispositif : 110
Divination : 58n, 103, 105–107, 109, 273
Dogma : 47, 77–78, 106, 146
Douch : 198
Dura-Europos : 91, 115, 118, 126n

Egypt : 3, 22n, 24n, 26, 30, 37, 60–62, 68, 70, 75, 86, 88, 92n, 103, 105, 107–109, 122–123, 131, 145n, 146, 161–165, 177, 182n, 191–198, 201–202, 207, 209–212, 215, 219–223, 226, 229, 231–232, 237n, 241, 245–248, 250–260, 269–270, 297, 311
Eleusis : 20, 35n, 123, 132, 137–140, 142n, 145n, 148, 151, 154, 165, 180, 254
Elites : 21, 34, 39, 50, 54, 102, 121–122, 196, 263–264, 279, 296, 305
Emic / Etic : 131, 310
Emotion : 12, 17, 23, 42, 87, 135–137, 142–143, 169n, 170–180, 183–189, 264, 302, 313
Emperor : 24n, 25n, 29n, 35–36, 55, 57, 80, 100–102, 105, 125n, 158n, 159, 184, 207, 209, 252, 256, 267, 275–276, 279
Enargeia : 176–177, 181n
Ephesus : 20, 23–24, 32–34, 36, 38n, 66n, 176, 183–185
Epigraphy : 2, 4, 7, 21–22, 24n, 29n, 33, 36, 117–118, 120, 141, 147, 157n, 159n, 161–162, 166, 189, 193, 265–266
Eros : 57, 201
Eschatology : 45, 145–151, 153–166, 304
Ethos : 284, 294–300, 307, 310
Eulogy : 27, 29–30
Euphrates : 117n, 118, 126n, 127
Eusebeia : 32, 44, 66
Evergetism : 28, 34, 262
Exegete : 14, 41, 59, 70–73, 79–81, 249, 286n

Fayum : 223n, 226, 229
Festival : 24n, 26n, 31, 36, 37n, 38, 137–138, 141n, 142, 157n, 169–171, 175, 180, 185, 188, 212, 219, 268, 292, 313

Galli : 280, 285–286, 289–290
Gaul : 191
Gnosticism : 58, 88
Grammateus : 33–34
Grave : 164–167, 196, 198, 202, 220
Greece : 57, 61, 75, 86, 150, 156, 161, 195, 247, 251, 293, 303–304, 312

Harpocrates : 92n, 165, 207, 209–210, 220, 223, 226, 249n
Hatra : 120, 126n
Healer : 77, 230
Hekate : 31–32, 123, 143, 165
Heliopolis : 119, 223
Helios : 68, 77n, 82, 95, 113, 117, 155n, 220
Hellenism : 69, 71, 79, 298, 302, 312
Hephaistus : 123
Hera : 114, 124, 143
Herakles : 23n, 25n, 55, 83, 96n, 100, 113–114, 117, 120, 142, 169
Hermes : 60, 74, 113, 117, 120, 155, 163, 165, 167, 201
Hermes Trismegistos : 60n, 67
Hermopolis : 202
Herodotus : 20, 61, 120, 212, 219, 254
Hero : 23, 25n, 55–56, 133
Hesiodus : 61, 72, 74, 127
Hierophants : 20, 34n, 36, 60, 71, 83, 137–138, 141, 178
Hieros logos : 134, 145
Historiography : 2, 8, 11, 19n, 36, 56, 149, 158, 172, 235, 261, 281, 283, 313
Homer : 26, 61, 74, 76, 302–303
Horus : 74, 122, 165, 202, 207
Hymns : 20–35, 39–40, 67, 78, 82, 122, 125n, 173–174, 180–182, 186, 188, 219, 312–313

Iconography : 4, 8, 19n, 27, 76, 100n, 119, 120, 125, 147, 164, 167, 180, 215, 223, 229, 249, 252

Identity : 32, 59, 149, 152–153, 160, 164–167, 197, 241, 244, 262, 264–265, 270–271, 294, 298, 303
Image : 24, 26, 29, 32, 36n, 40, 57, 85, 95n, 96, 100, 114, 119–121, 124–125, 127, 137, 157, 162, 164–166, 173, 185, 191–232, 243–244, 247, 249–251, 254, 255n, 257–258, 275
Imhotep : 27n, 30n
Immortality of soul : 45, 64, 146
India : 61, 219, 246–247, 248n, 257, 259, 297
Individual : 24, 38n, 42, 46–47, 104, 106, 121, 153, 164, 173, 176, 181, 191, 222n, 261–264, 276–277, 280–281, 304
Individualization : 261–262
Initiation : 36n, 37, 60–61, 88, 132, 135, 138–139, 141n, 143, 151, 153–154, 158, 179, 253n, 254, 288n, 289, 292
Inscription : 20, 22n, 23, 29n, 36–39, 90, 113–118, 120, 123, 126, 141n, 161–163, 166, 175, 178, 182, 184, 188, 198, 201, 256, 262–263, 265, 276–277
Institution : 21n, 24–25, 33, 44, 47, 51n, 58, 66, 109, 261, 263, 299
Interpretatio : 51, 55, 116, 157
Isis : 2, 26–27, 30, 53, 68, 71, 73–74, 90, 92n, 122–123, 145n, 155, 159n, 161–163, 164n, 165, 179, 186, 192, 198, 202, 207, 210, 212, 215, 219, 223, 226, 230, 236, 239, 241–242, 249n, 250–259, 265, 268, 270, 311
Islam : 46, 261, 304, 307
Israel : 122, 298, 303

Jamblichus : 45n, 49n, 55, 62, 68–69, 71, 74, 79–82, 133
Jews : 57n, 72, 110, 237n, 248n, 255n, 267, 295, 297, 300–302, 305–306
Judaism : 9, 71–72, 89, 91, 156, 261, 270, 294, 296, 303–305, 307

Koine : 46, 48, 51, 54, 58, 72

Late Antiquity : 61, 66–67, 294, 300–302, 304, 307
Libation : 26, 182
Library : 1, 80n, 215
Logos : 34, 57, 72
Lucian of Samosata : 33, 78, 120, 124–126, 169–171, 174, 178, 180
Lydia : 28, 30, 36, 248n

Macrobius : 70n, 71, 74–75
Magic : 44, 45n, 53n, 85–87, 90–92, 103, 105–101, 172, 309
Magus : 49, 61–62, 64, 65n, 75, 146
Magna Mater : 70, 91, 236, 241–242, 248, 257, 268, 279, 285, 311
Maroneia : 20, 27, 29–30, 254
Mediterranean : 3–4, 8, 46, 54, 62, 147, 149, 151, 153n, 161, 166, 245, 248, 251–252, 256n, 257, 263, 293, 310–311, 313
Megalopolis : 143, 161
Middle grounds : 13
Miletus : 140
Mithra : 1–2, 18, 20, 40, 73, 76, 82, 87, 89–93, 96, 110, 113, 117, 125n, 145n, 146, 147n, 152, 155, 156n, 157, 177, 180, 236, 239, 241–242, 248–250, 252, 257, 280
Monotheism : 13–14, 17, 21, 57, 75, 176, 298, 301
Mos maiorum : 44, 66
Multiculturalism : 196
Mysteries : 9–10, 18, 20–21, 31, 34–40, 51, 60, 61n, 64, 68, 70–71, 73–74, 88–90, 110–111, 131–144, 145–149, 150n, 151–160, 163, 165–166, 177–178, 180, 188, 238n, 253n, 254, 284, 290, 292, 313
Myth : 19, 34, 42n, 43–45, 58, 69–70, 75, 95, 121, 131, 141, 142n, 145, 149–150, 154, 157–158, 161, 165, 167, 220, 246, 282–284, 286–289, 291, 298, 302–303
Mythology : 43, 95, 201, 254, 297

Necropolis : 164, 202
Neoplatonism : 10, 48n, 87, 289
Nergal : 120
Network : 82, 107, 147, 242, 261, 263
Nile : 177, 202, 205–208, 237n, 245, 256, 258
Norm : 27, 44, 55, 63, 66, 76–77, 107, 172, 249, 263, 267

Offering : 20, 36, 67, 154, 203, 205, 229
Onomastic : 197
Oracle : 34, 39, 58–63, 68, 71, 77–81, 85n, 106, 125n, 174
Oriental cults : 4, 9–10, 46, 53n, 86–92, 110, 145n, 148, 152, 154, 237, 239, 251n, 271, 310
Orientalism : 18, 235–248, 251–254, 257–258
Ornaments : 20
Orphism : 64, 145n, 148, 156
Orthodoxy : 78, 119, 146, 231, 261, 307
Osiris : 73–74, 122, 142n, 150, 162–165, 192, 198–204, 207, 219, 223n, 254
Otherness : 54, 100, 237n, 239, 241n, 245–246, 248, 250–252, 254–255, 258–259

Paganism : 8, 10, 12, 46, 50, 54, 57, 60n, 63n, 79, 86–87, 291, 293, 298–302
Paideia : 302–305, 307, 310
Palmyra : 114–115, 118, 120–121, 126n, 127, 238n
Performance : 21n, 22–23, 26, 29, 31, 39–40, 105, 110, 113, 135, 172–173, 175, 178, 180, 182, 187–188, 262–264, 295, 312–313
Pergamon : 20, 32–34, 39n, 176n
Persia : 29, 61, 69, 86, 88, 113–114, 131, 245–250, 252, 255n, 259, 297
Persephone : 141, 147n, 150, 164–165, 167, 198
Pessinous : 36
Petosiris : 202
Phoenicia : 61, 86, 88, 107, 124, 146, 174, 245
Phoenix : 223
Philo of Alexandria : 49, 71–72, 73n, 297
Philosophical schools : 47–48, 50, 52, 54, 76, 79, 100, 267, 296–298, 301–304
Philosophy : 34, 41–43, 44n, 45–56, 57n, 58–59, 61–64, 69, 71–73, 74n, 75, 76n, 78, 80, 82–83, 111, 155, 277, 296–298, 300–302, 304, 306
Philostratus : 44n, 66, 80–81, 177
Plato : 13, 24, 43, 47n, 48–50, 57–58, 59n, 61–64, 68, 71–79, 81, 83, 94, 132, 134, 148, 155, 156n, 157, 297
Pliny the Elder : 85, 108–109, 124
Plotinus : 49n, 57, 64n, 67, 69, 77, 81, 277, 295
Plutarch : 42n, 43n, 45n, 49, 53, 71–76, 123, 159, 274
Polytheism : 13, 19, 53, 57, 58n, 123–124, 144, 150, 151n, 153, 157, 172, 240, 255, 298–299, 313
Pontifex maximus : 69, 82, 273–274
Porphyry of Tyre : 55, 60, 62, 67, 69, 70n, 71, 76, 79–80, 284, 297–299
Poseidon : 96, 99, 114
Power : 22, 27n, 28–30, 36n, 72, 192, 202, 222
Priest : 21n, 22n, 27n, 34, 37–39, 62, 67, 69–70, 73–75, 82–83, 109, 142n, 143, 160, 162, 179–180, 182, 186, 202, 219, 231, 246, 254–256, 259, 262, 268–271, 273–275, 277, 282, 302, 305
Procession : 31, 33, 34n, 36, 138, 185–186
Prometheus : 74
Pythagoras of Samos : 50, 52, 60n, 61, 63, 65, 76
Pythagorism : 51, 52n, 53, 71, 77, 81, 148, 156
Reception : 8, 41, 49n, 53, 74, 79, 89, 94, 141, 146, 236, 258, 263
Religionsgeschichtliche Schule : 88, 89n
Representation : 8, 10, 13, 22, 26–28, 40, 42, 45, 77, 91, 96, 120–121, 126, 163–164, 177n, 178, 191, 193–194, 198, 201–202, 247, 311
Revelation : 35, 59–60, 62, 68, 73, 79, 110, 118, 123, 137n, 144, 178, 212, 298, 305
Ritual : 13, 18–21, 26, 28–29, 31–33, 35–40, 42, 54, 64–69, 72–74, 76, 79, 81, 87–88, 90, 109–110, 116, 132–133, 135, 138, 141–143, 150–151, 153–154, 156, 158, 161, 166, 169–174, 177–180, 185–188, 212, 249, 254, 261–263, 266, 268–271, 274–275, 279–283, 302–303, 305, 310, 312–313
Rome : 1–2, 40, 46–47, 50–52, 54, 86, 89, 96, 105n, 139, 141–143, 146, 160, 162, 165, 167, 241, 247, 249, 252, 256, 258–259, 264–265, 267, 269, 273–274, 277, 280–281, 293, 299, 311

Sacrifice : 13, 19, 22n, 25, 28, 31, 36, 66–67, 131, 139, 142, 171, 181, 249, 275, 302, 305
Salvation : 10, 13, 29, 45, 59, 62n, 65, 67–69, 74, 81–83, 87, 145, 147, 149–155, 158, 160, 253n, 283, 304
Samothrace : 138, 140, 151
Sanctuary : 33, 36n, 38, 61, 80, 113, 121, 161–162, 170–171, 177, 181–183, 185, 187–188, 230, 254, 256–257, 269–270, 287
Sarapis : 7, 24–27, 32, 35, 37, 55, 70, 74, 92n, 145n, 161n, 163, 164n, 180, 184, 187–188, 193, 198, 223, 250n, 256, 311
Second Sophistic : 22n, 28, 61
Sexuality : 88, 110, 179, 212, 267, 274, 290, 301
Smyrna : 23n, 24n, 25n, 34, 187, 272n
Socnebtynis : 226–227, 230–231
Socrates : 48–49, 57, 132, 135n
Soteriology : 10, 45, 62, 68, 79, 81n, 82, 91n, 110, 148, 150–152, 155–156, 157n, 158, 164–165, 176, 282
Spirituality : 13, 17, 22n, 34, 45, 81, 156, 271
Statue : 24n, 31, 77, 113–114, 119–121, 124–126, 140n, 173, 177–178, 181, 183, 185–186, 202, 207, 215, 249
Stoicism : 43, 45, 47, 49–50, 52, 57, 64, 72, 94n, 270, 297n, 299–300
Stratonikeia : 31, 36–40, 176–177, 181–183, 186
Superstition : 12, 44, 45n, 74–75, 103, 291
Syncretism : 14, 54–55, 86, 109, 113–116, 125, 153, 163n, 164, 312

Syria : 7, 75, 80–81, 87–88, 90, 114, 116, 120, 125–127, 247, 257

Taurobolium : 20, 39, 141, 157n, 158n, 160, 276, 279, 286, 289–290
Temple : 22n, 24, 32, 67, 89–90, 109, 115, 121, 123, 126n, 127, 141, 170, 174, 182–183, 192, 195–196, 198, 201–202, 209, 212, 215, 219–220, 227, 230–232, 249, 256–257, 266, 268, 275, 291
Theatrality : 22n, 40, 135, 170–175, 178–180, 185, 312–313
Theios anèr : 50, 55, 65
Theology : 12, 14, 17–19, 22, 26, 30, 42–43, 45–46, 48, 53–54, 56–59, 61–63, 69–79, 81, 87, 110, 149, 157, 166, 192, 201, 219–220, 222–223, 294, 296, 298, 300, 304–307
Thiasus : 264, 272
Tonantzin : 215
Transformation : 8–13, 21, 41, 46, 48–50, 54, 58, 63, 68, 70–71, 148, 163, 294, 299, 307, 309–313
Tyche : 55, 122, 126–127

Varro : 42n, 43, 51–54, 56, 70n, 140, 274n, 281n
Virgin : 215, 219
Votive offering : 196, 198

Wisdom : 46, 53, 59, 61–63, 75, 133, 247, 297–298, 303–304, 306
Writing : 50, 63, 72, 79, 103, 201, 297

Yahweh : 122

Zarathustra : 107–108, 146, 156, 237n
Zeus : 24n, 25n, 31, 33, 37–39, 113, 115, 117–118, 124, 126–127, 166, 170, 177, 179–181, 186–188, 198, 290–291
Zoolatry : 75